۲ حاشیه بر شرح لمعه (عربی)

موضوع فقه استدلالی (کتاب الطهارة)

مولف: مولی آقا جمال الدین محمد بن آقا حسین خوانساری

آغاز: بعد از بسمله الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین

الحاجم جیب الغرائب ... بابا ... آداب قدوة العلماء

المتبحرین زبدة الفضلاء ... المدرسین شیخ عبدالرحیم بن محمد علی یزدی

کاتب: سید محمد بن محمد هادی حسینی طبسی

تاریخ: شنبه پانزدهم جمادی الاولی (۱۲۴۶) هجری

اندازه: (۱۸) ۲۵×۱۶ برگ ۳۵۰

خط نسخ کاغذ آبی جلد چرمی


وقف مرحوم استاد زین الدین جعفر زاهدی به کتابخانه آستان قدس رضوی

میکرو فیلم تهیه شد

ف. م

۱۳۸۶/۶/۲۱

آستان قدس


کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: حاشیه بر روضة البهیّه

مؤلف متن: شهید اوّل. محشی: آقا جمال خوانساری

شارح: شهید ثانی. مترجم:

تاریخ تحریر: ۵ جمادی الاول ۱۲۴۶ ق نوع خط: نسخ تعداد سطر: ۱۸

جزء کتب: فقه زبان: عربی عدد اوراق: ۳۴۶

طول: ۲۶ عرض: ۱۷ شماره عمومی: ۲۵۳۱۵

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات: کاتب سید محمد بن محمد هادی الحسنی الطبسی الگیلکی، کاغذ آبی، جلد تیماج دارد،

۳۳۹

اندازهٔ نوشته: ۱۰×۱۷

تمت تمام شدن کتاب ... عدد ... چهار صد و بیست و پنجه ...
اوراق ... کاغذ ... اجرت صحاف

... هزار دینار ...

بسم الله تعالی

بسم الله تعالی
کیف اقول انها فی ملکی والله
مالک السموات والارضین
حرره فی ۱۵ شهر ربیع الثانی
سنه ۱۳ ...

انا العبد ...

بعت هذا الجلد ...

... محمد ... [illegible]

---

ابو الحسن علی بن احمد الدلال القمی قال اختلف جماعة من الشیعة فی ان الله عز وجل فوض الی الائمة صلوات الله
علیهم ان یخلقوا ویرزقوا فقال قوم هذا محال لا یجوز علی الله لان الاجسام لا یقدر علی خلقها غیر الله
عز وجل فقال اخرون بل الله عز وجل اقدر الائمة علی ذلک وفوض الیهم فخلقوا ورزقوا وتنازعوا
فی ذلک تنازعا شدیدا فقال قائل ما بالکم لا ترجعون الی ابی جعفر محمد بن عثمان فتسألوه عن
ذلک لیوضح لکم الحق فیه فانه الطریق الی صاحب الامر فرضیت الجماعة بابی جعفر وسلمت واجابت
الی قوله فکتبوا المسئلة وانفذوها الیه فخرج الیهم من جهته توقیع نسخته ان الله تع هو الذی خلق
الاجسام وقسم الارزاق لانه لیس بجسم ولا حال فی جسم لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر فاما
الائمة علیهم السلم فانهم یسألون الله تعالی فیخلق ویسألونه فیرزق ایجابا لمسئلتهم واعظاما
لحقهم احتجاج

ربّ وفّقني للإتمام بجاه محمد وآله الكرام صلوات الله عليهم أجمعين

# تعليقة
# آقا جمال الدين خوانساري على روضة البهية الشهيد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين

قوله في الحاشية ما كان متعلقه عاما اي من الافعال العامة التي لا يخرج عنها فعل نحو كان
وحاصل قوله فيهما واجب الحذف كالواقع خبرا الخ فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف
في هذه المواضع اذا كان عاما واجب الحذف لقيام القرينة على تعيينه وسد الظرف
مسده فلا يقال مثلا زيد كائن في الدار ونقل عن ابن جني انه قال بجوازه وحكم
نجم الائمة رضه بانه لا شاهد له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير
متحرك وليس بمعنى كائنا واما ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه
في وصفه تعالى من قوله لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن فهان الكائن خبر من الكون
في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامة حتى يجب حذفه واما اذا كان المتعلق
في هذه المواضع امرا خاصا كما في قولنا زيد في الدار اذا اريد انه آكل في الدار فلا يجوز
حذفه اللهم الا مع قيام دليل عليه وكذا في غير المواضع الاربعة لا يتعلق الظرف الا
بلفظ موجود كما صرح به نجم الائمة قوله فيما سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم
اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو متعلق الظرف فهل حذف هو مع ضميره
او حذف هو وحده وانتقل ضميره الى الظرف واستتر فيه فذهب السيرافي الى الاول

٣

وابو علي ومن تابعه الى الثاني وهو المختار عندهم وهذا الوجه مبني عليه هذا و
الاظهر ان وجه التسمية ليفيد بانه لما كان الظرف فيه والاصل المتعلق والمتعلق مفهوما
منه بلا حاجة الى قرينة فكان العامل مستقرا في الظرف والظرف مستقر فيه فحذف فيه
تخفيفا كما ذكره الشيخ بخلاف ظرف اللغو اذ لا يفهم العامل منه اللهم الا بقرينة خارجة
فكان لغوا وملغى عنده فتامل قوله فيها او لتعلقه بالاستقرار العام فمعنى كونه مستقرا
ان له تعلقا بالاستقرار كالشمس قوله فيها سواء ذكر او حذف فيفهم منه ان تخصيصهم
في استقرار الضمير انما هو فيما اذا كان المتعلق عاما واجب الحذف واما اذا كان خاصا
فلا ضمير على القولين وان حذف المتعلق وكان وجه ان في صورة كونه خاصا لم يفهم
المتعلق من الظرف فلا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه ومعه فهو في حكم المذكور
وضميره فيه لم ينتقل منه الى الظرف بخلاف ما اذا كان عاما واجب الحذف فان المتعلق
لما كان يفهم من الظرف فكانه لم يذكر على حدة اصلا فارتكبوا انتقال ضميره الى الظرف
لوجود دعتهم الى ذلك فافهم قوله فيها كذا ذكره جمع من النحاة ويظهر من كلام نجم
الائمة رضه انه لم يعتبر في الظرف المستقر الا العلقة مجردة وهو من كلام صاحب
اللباب اعتبار كون متعلقه الاستقرار او الحصول او كونه مقدرا غير مذكور لكنه
لم يعتبر وجوب الحذف والظاهر كما حققه السيد الشريف في حواشي الكشاف ان الظرف
المستقر عندهم ما لم يذكر متعلقه وفهم منه فكان المتعلق مستقر فيه كما ذكرنا
في وجه تسميته فما لم يفهم منه سوى الافعال العامة كان المقدر هنا وان فهم
معناه شيء مخصوص من الافعال كان المقدر بحسب المعنى فعلا خاصا كما في الفاعلات زيد

على المذهبين من العلماء او في البصرة كان المقدر راكبا معدودا ومقيما وذلك
لا يخرجه عن كونه ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الحاصل مستقر فيه ايضا ولانه
تقدير للفعل العام لتوجيه الاعراب فقط ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا
ضابطا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف عام هكذا افاده س
واما وجوب حذفه فالظاهر انه لم يعتبر في مفهوم الظرف المستقر ومن اعتبر ذلك في تفسيره
فبناؤه على انه مذهب الى ان كل ما كان المتعلق من الامور العامة وغير مذكور فكان واجب
الحذف اذ في غير المواضع الاربعة يجوز حذفه وفي غيرها يجب الحذف فهو عند محققيهم واجب
الحذف وكونه مقدرا من الامور العامة عندهم مثلا زمان فلذا اعتبر الوجوب في الحذف
واما من لم يوجب الحذف في المواضع الاربعة فاكتفى في الظرف المستقر بكونه من
الامور العامة وقد افتتح قوله فيها الا انه متعلق الاول عام الخ لا يخفى ان الظرف
في باب الاستعانة في نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا لان متعلقها الفعل المذكور
والباء لافادة معنى الاستعانة اي كتبت باستعانة القلم او بتقدير مستعينا في الكلام
والباء متعلق به على التقديرين فالظرف لغو على الاول فقط اما على الثاني فلان
الاستعانة ليست من الافعال العامة واما باء الملابسة وهي التي بمعنى مع نحو خطت
عليه بثياب السفر فان جعل متعلقها متلبسا المقدر فالظرف مستقر لكونه
حالا ومن الامور العامة الواجبة الحذف واما تعين الحمل عليه وانه لا يمكن جعل
متعلقه الفعل المذكور كما يفهم من كلام الشيخ فهو غلط اذ يمكن ان يجعل المتعلق
هو خطت ويقال ان الباء لافادة معنى التلبس والمقارنة نظير كتبت بالقلم

على الوجه



على الوجه الاول ولعله لهذا توهم نجم الائمة رض انه بعد ما ذكر ان الباء يكون بمعنى
مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر واشتريت الدار بالاتها
نقل انه قيل لا يكون بمعنى مع الا مستقرا اي كائنين بالكفر وكائنة بالاتها ثم قال
والظاهر انه لا منع من كونه لغوا انتهى فتامل قوله الاول ان يجعل ادخل في التعظيم
اذ التلبس باسمه تعالى تيمنا وتبركا ادخل في التعظيم والادب من جعله آلة تبعية له
وابتذالها قوله فلا يدل على اتحادهما كما نقل من توهمات الاشاعرة وليس كذلك
عدم جواز استعمال الرحمن في غيره تعالى بحسب الوضع اللغوي غلط اذ الظاهر ان معناه
لغة ليس الا المتصف بالرحمة البالغة مع زيادة المبالغة فيه فليست في الرحيم
لدلالة زيادة الاسم على زيادة المسمى واما كون معناه ما ذكره الشارح اي المنعم الحقيقي
البالغ في الرحمة غايتها فلا يظهر من اللغة بل الظاهر انه صار بهذا المعنى بحسب العرف
كما صرح به بعض المحققين ولعل مراد الشارح ان اختصاصه به تعالى ليس الا من
الصفات الغالبة التي لم يتعارف استعمالها في غيره تعالى لا انه لا يقتضي جواز استعماله
في غيره تعالى مع انه يجوز اتفاقا بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله في غيره
تعالى بحسب هذا المعنى واما انكار هذا ذلك معناه بحسب اصل اللغة او نقل اليه
لغة او عرفا فلا يبعد فتامل قوله البالغ في الرحمة غايتها اي الرحمة بحيث لا ينتهي اليها
غيره وظاهر ان افادة اصول النعم وجلائلها يكفي لذلك ولا يدل على افادة الجميع فلذا
امده قبل الرحيم اشارة الى ما ذكره الشارح ثم قوله في كل امر ذي بال فانه قد ورد
في كل من التسمية والتحميد ولا يخفى انه وان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على

الا فيه لامتثال الحديثين لكنهم جمعوا بينهما رعاية للاحوط واقتفاء للكتاب واقتداء
باولي الالباب هذا والبال ههنا كما تشعر به الحال اي كل امر ذي حال وشان يعتد به
او بمعنى القلب والخاطر فالمراد اذا كان الامر ذا شان بحيث كان يملك بال صاحبه لاشتغاله به
وقيل شبه الامر بذي بال على الاستعارة المكنية ويمكن ان يكون المراد كل امر ذي حال
او خطر بالبال جليلا او حقيرا ويكون الوصف للتعميم نحو طائر يطير بجناحيه والابتر
بمعنى مقطوع الذنب او مقطوع الخير (مطلق) وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعل المراد
في الحديث فقيل ان جعل الترك المذكور في الابتداء موجبا للنقص الاخير لغته في مراتبه
النقصان من اوله الى آخره والمناقشة فيه مجال التامل قوله لا ذهبنا امتثالا الحديث
وكانهم انما راعوا في التسمية دون التحميد بل اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر
ما يدل على الابتداء به بل ولا ما يدل على التبرك او الاستعانة كما يفهم من الباء في
التسمية اقتداء بالكتاب واما التزام ذكر الاسم في التسمية فلعله ليضا لا الاقتداء
بالكتاب بل رعاية الامتثال لفظا او معنى فافهم قوله ونحوه كالكبير قوله
وقدم ما هو الاهم لا يخفى ان ما ذكره سابقا من رعاية مناسبة مرتبة في الوجه
العيني يكفي توجيها له وحمله على انه بيان لوجه آخر غير السابق لا يلائم السياق
فلعله تكرار او لا بيان النكتة للابتداء بلفظ الجلالة اي الاتيان بعبارة وقعت
اولها من غير نظر الى خصوص العبارة المذكورة فذكر ان رعاية المناسبة المذكورة
ثم تصدى لان ما في هذه العبارة وقعت معمولة وكان من حقه التاخير فلا بد من نكتة في
تقديمه فوجه بانه للتنبيه على افادة الحصر وكانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا

ان رعاية



ان رعاية المذكورة لا يوجب الاتيان بمثل تلك العبارة بل كان يمكن الاتيان بعبارة اخرى
وقوعه فيها ذلك ولو كانت سالمة عن الخدشة المذكورة فلذا وجها بالتنبيه المذكور
اذ لا يتجه عليه شيء اصلا ثم لا يخفى انه في قوله وهو الاهم ايضا اشارة الى وجه آخر
للتقديم المذكور لكنه ليس مثل الوجه السابق بقيد من تقديمه في الجملة لا في مثل
تلك العبارة التي من جهة التاخير فيها فلذا جعل الوجه الاصل هو التنبيه المذكور
ولا يخفى انه لو جعل النكتة الاشعار بالرعاية المذكورة او بالاهمية لا اصل الرعاية
او الاهمية لامكن الاكتفاء بكل منهما اذ الاشعار لا يحصل الا بارتكاب خلاف الظاهر فتم
قوله وبهذا يحمل عليه ولا يحمل على شيء حتى لو اما قوله تعالى الى صراط العزيز الحميد الله
الذي له ما في السموات وما في الارض فالخبر في الجلالة كما هو القراءة المشهورة على انها
عطف بيان للعزيز فهم قوله ونسبة الحمد الى الذات هذا من تتمة سابقه و
المراد انه باقي اسمائه تعالى صفات ونسبة الحمد الى الذات باعتبار الوصف تشعر
بعليته فلا احتراز عن هذا الاشعار والتنبيه على استحقاقه تعالى الحمد لذاته لا (لصفته)
دون صفته بنسبة الحمد اليه تعالى بالاسم لا بالصفات قوله انشائية بمعنى فليس
المراد الاخبار عن حمد آخر بل هي بنفسها حمد وذلك لان حمده تعالى ليس الا الثناء
عليه تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله وما ذكر فرد من افراده فان اطلاق لفظ
الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال والبراءة من كل نقص عنه والحمد كذا
نسبة الحمد اليه تعالى الدال على كمال المحمود واختياره فرد من الثناء عليه فيكون
حمدا بنفسه من غير حاجة الى حمد آخر فلا يرد انه لم يبتدأ بالحمد بل بالاخبار عنه

وهو لا يكفي في الامتثال فتدبر قوله غاية هذا اشارة الى وجه اختيار الحمد على
المدح وقوله مستحقا للحمد على الاطلاق اي لا الخصوص ما يكون بازاء النعمة اشارة
الى وجه اختيار الحمد على الشكر قوله والمراد به هنا الشكر اي لا مطلق الحمد واراد به
ما يكون شكرا ايضا لان الحمد راس الشكر والظاهر فرادة كما وهو في الخبر واذا كان
شكرا فيصح جعل الاستتمام غاية له على ما هو الشهور فافهم قوله وهو اي
اي الشكر مستلزم للزيادة وذلك اي استلزام للزيادة بل العلم بذلك باعث
على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر وهو معنى طلب التمام فيصح جعل الاستتمام
من غايات الحمد والاظهر انه يجعل المفعول له هنا سببا لا غاية كما في قعدت عن
الحرب جبنا اي الله احمد لاجل طلب تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبه
فلا تغفل قوله وهي موجبة للشكر كان غرضه الاشارة الى انه في لفظة النعمة التي
هي موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد هنا هو الشكر وهو مستلزم
للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمة الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره
فافهم قوله وفيما يتصور المراد هنا لينفذ ذلك اي طلب تمام النعمة التي استحق
لها في الجملة واما طلب تمام جميع نعمه المستفاد من الكلام لو لم يوجدها فلا ينبغي
ان يصدر من عاقل فافهم قوله واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري
كان مبناه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب المغني حيث قسم لام التعريف اولا
الى قسمين عهدية وجنسية ثم قسم العهدية الى ثلثة اقسام الاول ما يكون
مصحوبا معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول والثاني

ما يكون

ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم والثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار
واذ يبايعونك تحت الشجرة هذا وما يتوهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر
من جميع الحامدين مناف للوحدة المعتبرة في العهد الذهني بناء على الاستغراق
فمدفوع بمنع اعتبار الوحدة في العهد الذهني بهذا الاصطلاح والتمام وقد يكون
الاستغراق باعتبار ملاحظة المعهودية وعدمها فلو اشير الى جميع الافراد
بالعتبار انه معهود في الذهن معلوم عند قصود لدخل في العهد الذهني وان
لم يكن بهذا الاعتبار فهو للاستغراق ثم الظاهر ان العهدية الواقعة مقسما لهذا
التقسيم هو العهد الخارجي على اصطلاح ارباب المعاني فيبقى في المقام احتمال
العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع
احتمال شموله الجنسية على هذا الاصطلاح فتدبر قوله وهو المحمود به
اولا الحمد الذي حمده تعالى به ولا يخفى انه في دلالة الكلام على العجز عن القيام
بحق النعمة على ما ذكره اولا تامل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثانيا من فضله الا ان
يتمسك بعد ذلك بفطم ورعدم الفرق بين حمده اولا وحمده بعد ذلك و
كذا الكلام على تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على
الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير الحمل على الاستغراق
فافهم قوله لانتهائه مطلقا اليه او بعينها الظاهر ان المراد بانتهاء الحمد مطلقا اليه تعالى
كون جميع المحامد لله تعالى بان يكون المحمود في الجميع هو تعالى اما بلا واسطة

كما في حمده تعالى او بواسطة كما في حمد غيره تعالى فعبر بالواسطة اليه تعالى وظاهر ان
هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام هيهنا في المحمودية بل في فعل الحمد انه
من فضله تعالى ويمكن حمل كلام الشيخ على ما يوافق ذلك بان يكون المراد بانتهائه مطلقا
اليه تعالى انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب المعتزلة من ان
افعال العباد مستندة اليهم وبدونها الى زعم الاشاعرة استنادها الى الله تعالى ويكون
الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله تعالى في القرآن العظيم العزيز وغيره لكن
النظر كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع الغفلة المذكورة منه في الحاشية
كما سنشير اليه هو الاول فتامل قوله في الحاشية وقد تقدم من كلامه ما يدل الخ
فيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضميمة انما يفيد اختصاص المحمودية
به تعالى والكلام هيهنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تعالى
ووجد الجنس معه فيه لم يكن منافيا لما تقدم اصلا وهو ظاهر ولو قيل انه لو كان فرد
من افراد الحمد من فضل غيره تعالى لاستحق ذلك الغير الحمد وهو مناف لاختصاص المحمودية
المذكور سابقا فمع قطع النظر عن عدم تعرض الشيخ له يرد عليه ان عدم كون
بعض الافراد من فضله تعالى لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان لا يكون من فضل
الحامد من غير ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى انه حينئذ يستحق ذلك
الحامد الحمد عليه من غيره فينافي الاختصاص المذكور هنا ثم بعد هذا كله يحتمل ان
ما ذكره الشيخ سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا هو مما لا وقع له جدا اذ لا دخل للعموم
والحمد فضله بعد حمله على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فرد ما

من افراد

7

من افراد الحمد من فضله تعالى لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا وان الحمد
الجميع من فضله تعالى فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا
مدخل للحكم المذكور هيهنا فيه اصلا فالحكم بان الجنس هيهنا يرجع الى الاستغراق
ويفيده مما لا يرجع الى محصل لعم الحكم السابق بما كان دليلا على ان المراد هيهنا
هو الاستغراق واما الحمل على الجنس والحكم برجوعه الى الاستغراق بمعونة ما ذكره
فلا وجه له كما يشهد به التامل والنظر انه قد كان في خياله ما ذكره صاحب الكشاف من
ان اللام في الحمد لله للجنس فتحكموا برجوعه الى الاستغراق وافادته فائدته فقد
مشى على اثرهم وتخيل ان ما ذكره يتمشى في هذا الكلام ايضا وليس كذلك اذ
افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في لله على الاختصاص وظ
ان اختصاص جنس الحمد به تعالى يستلزم اختصاص جميع افراده به تعالى واما فيما نحن
فيه فلا وجه لذلك ههنا قد بينا اليه ان المعرف بلام الجنس لا سيما في المقام الخطابي
يفيد قصر مدلوله على الخبر نحو التوكل على الله والتفويض الى الله واقتصر الكرم في العرب
والائمة من قريش والحمد ايضا من هذا القبيل فلو تمسك الشيخ به كيف به ذلك
لكان له وجه فتامل قوله مع انه لا يخلو الا باعتبار ان مراده بالحمد هو الشكر توزيعه
ما ذكره من التعليل كما اشار اليه الشيخ قوله يستدعي كمال الشكر لمعرفة المشكور اي
لكمال معرفته والا فاصل المعرفة متقدم على الشكر به والاظهر هيهنا ايضا ان يجعل
الانقياد سببا للشكر لا لغاية له فتدبر قوله بين مرتبتي الخوف والرجاء لكون على توجيه
الشيخ يكون الغرض تحصيلهما وعلى ما ذكرنا يكونان حاصلين بالفعل ولعل الحل

[illegible]

الكلام على الثاني حسن فتفطن قوله مثلها في ليس كمثله شيء فان الغرض منه نفي
المثل والكاف فما ترى يمكن ان لا يجعل زائدة ويقال ان زيادته اليقين نفي المثل بطريق
الكناية التي هي ابلغ من التصريح وذلك لانه المفهوم من هذا الكلام عرفا وجود
نفي مثل مثله ولا يكون ذلك الا بنفي المثل اذ لو كان له مثل فكان مثل مثله فلا يصح
نفيه ويمكن ايضا جعل الكاف حرف تشبيه ويكون الغرض نفي ما يشبه ان يكون مثله
فضلا عن مثله بالحقيقة فافهم قوله والتقدير اي تحصل الكلام قوله مع منافرة
تنكيرهما الجعل الموصول الخ ظاهره انه تزييف للتوجيه المذكور مناقشة فيه وقد
يجعل من تتمة التوجيه والمقصود انه اذا جعل ما موصولة يجب تقديره في الكلام
هكذا حمدا وشكرا كثيرا الحمد والشكر الذي هو اهله لمنافرة تنكير حمدا وشكرا
المذكورين لجعل الموصول صفتهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله
التقدير اي والتقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة لا اذا الحاجة
الى التقدير هذا ولا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر
المقدر اما منصوبا بدلا من المذكور او مرفوعا على ان يكون خبر مبتدأ محذوف
كان سائلا يسأل اي حمد وشكر فيقول هو الحمد والشكر الذي هو اهله كما
قيل في قوله تعالى يسبح له بالغدو والاصال رجال على قراءة المجهول رجال
ولك ان تجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة المذكورة ولا يحتاج الى
تقدير هنا وهنا كلام اخر وهو انه قد صرح بعض الائمة رحمهم الله بانه لا يقع من
الموصول متصفا على ثلثة الا ما في اوله اللام نحو الذي والتي واللاتي

وباب

٨

وباب المشابهة لفظا بصفة المشبهة فكونه على ثلثة فصاعدا لعله وقع
من وهم او على ما ذكر فلا مجال لاحتمال الوصفية اصلا قوله في الحاشية انما قال
مع منافرة لانه اختار ما نقل عن الاخفش من جواز وصف النكرة الموصوفة
بالمعرفة حيث قال الاولان صفتان لاخران يقومان مقامهما قال بعض الائمة
ولا وجه لانه بدل او خبر مبتدأ محذوف فتدبر قوله لئلا يلزم التكرار كانه متعلق
بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا يلزم التكرار وذلك لانه اذا جعل
نكرة موصوفة يصير الكلام هكذا حمدا وشكرا كثيرا شيئا هو اهله وشيئا
فيه بعد نية المقام عبارة عن الحمد والشكر فذكره بعدهما ووصفه اياه تكرار
طائل تحته بل ينبغي ان يقال حمدا وشكرا هو اهله واما اذا جعل بدلا فالتكرار
وان كان بحاله لكنه لا بأس به اذ التكرار في البدل من فوائده بل هو لازم بدل
الكل بل الاشتمال والبعض ايضا بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله او نكرة
موصوفة اي او يجعل هكذا لئلا يلزم التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون
الغرض الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول وهذا بناء على ان محمل
الوجه الاول على ما ذكر في الوجه الاخير مما ذكر التقدير حتى يلزم فيه التكرار
فافهم قوله انت كما اثنيت على نفسك ظاهره كما عليه البعض انه مبتدأ جملة ويمكن
ان يكون انت تأكيدا للضمير عليك نحو مررت بك انت وح لا يفيد ما ذكره التعبير
بل انما يفيد انه صلى الله عليه وآله لا يحصي ثناء عليه تعالى مثل ما اثنى هو تعالى على
نفسه فافهم قوله وفي التشبيه مع سؤال اعلى الا انه يناسب منه مدح

وان فرض كونه كذلك واما اذا لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سوال
الالحاق ايضا لعدم قدرة العبد عليه اصلا وامتناعه رأسا فيصير من قبيل طلب
الممتنع هذا ان حمل الكلام على سوال الحاق بمعنى ان يجعل حاصلا من هذا القبيل في
نفس الامر بان يعطيه بلطفه وتفضله القدرة عليه واما اذا حمل على ان يلحقه به
في الاجر والثواب بعد في عداد تفضله منه وان لم يكن من هذا القبيل في
الواقع فيمكن ان يقال ايضا انه في عدم سوال الالحاق بذلك الفرد اشارة الى قصوره
وتبعده من مثل هذا السوال لعلو مقامه عما يليق من العبد سواله الحاقه به في
التشبيه بما هو اهله ولكن ان تجعل الفرد الكامل في كلام الشيخ اشارة الى ما هو اهله
لا ما هو شبيه به فيكون المراد سوال الذي يلحقه بذلك الفرد الكامل او يعده في
عداده تفضلا منه تعالى فيصير مناسبا لذلك الاحتساب فذكر الكاف للاشارة الى
هذا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن **قوله** مثله في قولهم حماقي تشكي امثال السموات
والارض لحضرجو منك ان تجعل بطفلك كذلك او تعده بفضلك من عداده
كما اشرنا اليه فافهم **قوله** ومنطبق على جميع مراتبه كما انه اراد بمراتب التوحيد
نفي استحقاق الآخر للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها الجميع
بعد دفع ما سيورده الشيخ من الاشكال بما ذكر من الوجهين على زعمه او بما سنذكره
وان اريد بمراتب التوحيد توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال
على ما يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كما انه لا يمكن تطبيقها عليها فتامل
**قوله** ويضعف بانه لا ينفي يمكن ان يقال لعل نفي وجود الآخر غيره تعالى مرتبة
من التوحيد

٩

من التوحيد يناط به الاسلام ويكتفى بها من اكثر الكلام العوام وان لم يعلموا
نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور به فلا يضر عدم دلالتها عليه
ويمكن ان يقال ايضا ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ لو اتصف فرد آخر
بوجوب الوجود بوجه ضرورة فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما لم يتصف
بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة **قوله** وفيه
انه لا يقتضي وجوده بالفعل فيظهر مما قررنا سابقا ان امكان اتصاف شيء بوجوب
الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم وجوده بالفعل بالضرورة
فاذا استفيد منها امكانه تعالى يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل
ان يكون واجب الوجود فافهم **قوله** وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا اي لا بالامكان
ولا بالفعل لجواز وجود الغير تعالى لا يستحق العبادة على انه يمكن ان يقال ايضا
المراد اما نفي المستحق للعبادة غيره تعالى بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان
المستحق للعبادة غيره تعالى وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل
ولا على وجوده تعالى بالفعل هذا وانت خبير بان وجوب الوجود مبدا جميع الكمالات
ولذا فرع المحقق الطوسي سره العزيز القدوسي في التجريد كثيرا منها عليه وعلى
هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل ولا يعني لاستحقاق العبادة
الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تعالى العبادة فلم يوجد واجب الوجود غيره تعالى والا لاستحق
العبادة قطعا وان لم يوجد لم يكن ممكنا ايضا على ما اشرنا اليه فعلم ان نفي كل من
الامكان والوجود واستحقاق العبادة من الآخر يستلزم نفي الآخرين وانه

فيستلزم اثباتهم ذلك حملها على انّهما شتت لكن يشكل انّ هذه الاستلزامات
لا تخفى على خفاء لاحتياجها الى بيان وبرهان مع علم اكثر من تلفّظ بها بذلك
غير ظاهر لاسيّما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد الاعتراف بوجود الواجب تعالى
وانتفاء الغير فيتجه اعترافا حلفهم بهذه الكلمة الطيبة الحكم باسلامهم
مشكل جدا فالظاهر ما ذكرنا اولا من الاكتفاء في التوحيد بالنسبة الى كثير من
الناس خصوصا في اول الامر بالاعتراف بوجوده تعالى ونفي وجود الغير كما هو
ظ الكلمة الطيبة وان لم يظهر منهم الاعتراف بنفي امكان الغير خصوصا
اذا كان ما اعترفوا به مستلزما لذلك على ما ظهر ان من يشعر وانه فكانهم قد
اعترفوا به في ضمنه وبالجملة فكان لهم العلم الاجمالي بما هو الحق من التدين وان
غفلوا عن تفاصيله ولا استبعاد في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتامل
ومعناه الله الا انّه لا يخفى انّ حمل التركيب على هذا الوجه كما ذكره المحقق سواء
كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا التركيب ليس الا هذا وما يرجع اليه
اذ المفهوم من قولنا لا كاتب الا زيد ليس الا حصر الكاتب في زيد بمعنى عدم اتصاف
احد بالكاتب الا زيدا وملخصه كما ذكره انّ زيدا كاتب لا غيره وليس معناه
انه لا كاتب موجود او ممكن او ما اشبه هذا الا زيد وان كان بعضها لازما
لذلك لكنه لا يجدي في رفع الاشكال الذي اورده فانه ان اريد بالاله المعبود
بالحق كما هو ظ كلام الشيخ فهو ينفي تعدد الواجب اصلا وعلى ان اريد به واجب
الوجود فان اريد حمله بالفعل على الله دون غيره فلا يدل الا على الوهية
ونفي الهية



ونفي وجود الغير تعالى بالفعل ولا يدل على نفي امكانه وان اريد حمله بالامكان
عليه تعالى دون غيره فلا يدل على وجوده تعالى بالفعل والتعويل في دفع الاشكال
على هذا ايضا على ما قررناه فتذكر وانما نقلت شرحها هذا مع بعده ليتوجه عليه
انه على هذا بمجرد الاتيان به لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم ارادة المعنى
الشرعي والظاهر انهم كانوا يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير تفتيش
عما قصدوا بها مع بعد اطلاعهم على الاصطلاح الشرعي وقصدهم له الا ان
يقال ان نفي وجود الغير تعالى كما هو ظاهرها الغير يكفي في الاسلام كما اشرنا اليه
سابقا ثم نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصد بها الموحدون الكاملون مع ترتب
عليها لهم المرتبة العليا من الاجر والثواب فتامل قوله لوقت بيه قبلها التعليل
لوقوع التسمية او النسوا لها الجبلا من الاب كما هو الغالب قوله لان
النبي صلى الله عليه وآله رفع الى مرتبة الاولى ان يقول رفيع الرتبة لان
الرفعة التي هي معنى النبوة لانه لا مستعمل الفي القاموس من فح رفعه بالكسر
شرف وعلاء قدره فهو رفيع قوله وان لم يؤمر بتبليغه هذا لا يلائم كون
النبي بالهمزة بمعنى الخبر الا ان يكون باعتبار اكثر الافراد قوله وجه يشتمل
ما تحته من الاجناس فان المفرد المعرف لام وان افاد العموم عند عدم
العهد بل ربما كان عمومه اشمل من عموم الجمع كما ذهب اليه بعضهم لكن لما كان
فيه احتمال العهد او ظهور هنا على بعض اجناس الظاهر وحمل
اللام على انه لافادة العموم في افراده بجمعه ليضعف هذه التوهمات

فافهم قوله في الحاشية عدل عن التعريف المشهور ليمكن حمل المشهور على انه بيان
للمراد بالصلوة اذا نسبت الى الله تعالى وان كان معنى مجازيا فلا ايراد عليه فافهم
قوله فيما اولى من الملئكة الاستغفار لا يخفى ان التفرقة بين صلوة الملئكة والمؤمنين
والحكم بان ما من الملئكة خصوص الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء الذي يعمه وغيره
مما لا يظهر له شاهد فتامل قوله فيها لان التصريح بالحقيقة اى بما يدل حقيقة على المعنى
المجازي المراد قوله فيها مع ان العطف لا يدل فيه اشارة الى ما اشار اليه اولا من سهولة
الامر في هذا الاشكال وانه يمكن دفعه عن الجميع وان كان على ما ذكره اسهل فتامل قوله
فيما اليه ينتمي الغايب مع اولي بمعنى المرهب اى ليرتبتين في الصلوة ذو العقول فان اهل له
جمع الحلم بالكسر بمعنى العقل والنهي جمع نهية بالضم فيهما عيناه اليه قوله مالا يؤثر
فيه صلوة على انه لا استبعاد في التاثير ليضاف الى مراتب القرب اليه تعالى والى ما لا نهاية
غيرها متناهية فجاز ان يوجب كل صلوة عليه صلعم ترقية صلعم من مرتبة الى مرتبة فوقها فتبصر
ويطلق تغليبا اى كون ذلك على سبيل التغليب تامل فتامل قوله ونبه على انتصافهم
فان غيرهم صلوات الله عليهم لم يتصفوا بما وصفه بالاتفاق قوله ثم نبه على ما اوجب
اي على مزيد تاكيد لذلك والا ففيما ذكره اولا ايضا تنبيه عليه واي تنبيه فتنبه
قوله لانهم المنتفعون بها الغير كانه حمل العقول على العقول الكاملة او المراد انه يطلبهم
قدوة والتكليف بالاقتداء بهم لا يصلح الا لذوي العقول لا انهم المنتفعون بالتكاليف
دون غيرهم فافهم قوله نص عليه الجوهري وفي القاموس الحقب بالضم وبضمتين
ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة والسنون جمع احقاب واحقب وقال في

الكشاف



الكشاف في تفسير قوله تعالى او امضي حقبا او ازمنة زمانا طويلا والحقب ثمانون سنة
وظاهره ان الاصل فيه معنى الحقب وهو ثمانون سنة ثم استعمل في زمان الطويل وهذا
لا يوافق ما ذكره الجوهري والمراد بتفسير الحقب بضمتين على ما هو القراءة المشهورة
بالزمان الطويل في قوله والحقب اى بالسكون على ما وقع في بعض القراءة وعلى هذا
ينطبق على ما ذكره لكنه في تفسير قوله تعالى احقابا قال حقبا بعد حقب كلما مضى
حقب تبعه اخر ثم قال وقيل الحقب ثمانون سنة وهو يشعر بتفسيره واحد الاحقاب
بالزمان ثم نسبة تفسيره بثمانين سنة الى القيل وهو لا يلايم شيئا من الاحتمالين
المذكورين وكيف ما كان فلا ريب في حمله موافقة لكلام الجوهري وقال القاضي
في الاية الاولى الحقب الدهر وقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال في الثانية
احقابا دهورا متتابعة وليس فيه ما يدل على خروجهم منها اذ لو صح ان الحقب
ثمانون سنة او سبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الاحقاب الى اخر
ما ذكره وانت خبير بان كلامه في الموضعين لا يوافق ما ذكره الجوهري ثم لا يخفى
ما في الانتساق بين كلاميه في المعنى الثالث حيث جعله اولا سبعين سنة
واخرا سبعين الف سنة ولا يبعد ان يكون كل منهما قولا فافهم قوله فلو منها
قوله لصوق الاسم يعني ان المبتداء يلزمها الاسمية وما يختلف ذلك عن القائم
مقامه فانه هو الصوق اسم برابقاء للاثر منه بقدر الامكان قوله وصنف له هذا
الكتاب ظاهره ان الضمير راجع الى السلطان على بن مؤيد لسابقه فلعل ملتمس بعض
الدمانين على ما ذكره ولا يظن ان يصنف كتابا ويرسله الى السلطان في مقابلة

تلطفاته لا لنفسه كما هو ظاهر ويحتمل ان يكون من حكاية السلطان قد تم عند قوله
واعتذر اليه ويكون قوله وصنف له من تتمة ما حكاه او لامير الناس شمس الدين
محمد الاوى ويكون الضمير راجعا اليه ولعل هذا اوفق بقوله واخذ شمس الدين محمد الاوى
نسخة الاصل اه وعلى هذا فلا اشكال فافهم قوله وهي في يد الرسول اي الرسول
كان يأخذها بيده وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من
يده تعظيما لها والمراد انه استعجل بعض الطلبة ونسخها في الزمان الذي كانت فيه
عند الرسول مع ضيقه تعظيما لها او لكمال الغفلة اعني والاول اظهر بحسب العبارة
فافهم قوله اي مقول في حقه هذا ما يعجب المبتدا الذي يرتبط به الجملة الانشائية
فيصير التقدير هو مقول في حقه نعم المعين فيكون من عطف الخبرية على الخبرية
او بتقدير المعطوف عليها انشائية بان يحمل على الدعاء فيكون بمعنى اللهم احسبنا
او على انشاء المدح قوله فيكون من عطف مفرد متعلقه فان تقديره كما ذكره سابقا قوله
مقول في حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذي متعلقه جملة انشائية وهو مقول
على مفرد وهو الخبر المثبت ابتداء عن حسبنا فلا يرد انه لو لم يلزم عطف الانشا
على الخبر لكن يلزم عطف الجملة على المفرد وهو ليس اولى بالجواز من الاول فتامل
قوله او يقال ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كذلك اي على المفرد
وكذا في عطف الانشائية منها على الخبرية وبالعكس على ما حققه السيد الشريف
قدس سره في حواشي شرح التلخيص ونقله عن صاحب الكشاف في فصل القول في وحيث اذا
عطفت الجملة الثانية على خبر المعطوف عليها كان لهما محل من الاعراب فلا حرج في
عطفها



عطفها على المفرد ولا حاجة في تصحيح العطف الى تقدير المفرد المذكور وان احتيج
اليه في تصحيح خبريتها على ما هو المشهور او يأول الخبر المعطوف عليها الى معنى
الفعل اي يحسبنا يكفينا فيكون من عطف الجملة على الجملة ولا يضر الاختلاف
في الخبرية والانشائية اذا كان لهما محل من الاعراب فقصد بالعطف تشريكهما
في حكم ذلك الاعراب نعم في تصحيح خبريتها يحتاج الى تاويل على ما هو المشهور
هذا غاية توجيه كلامه ولا يبعد ان يقال انه كان في خياله انهم ذكروا هذا النوع
لدفع الاشكال عن قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان الواو
من الحكاية لا من المحكي فاجراه هيهنا ايضا وغفل عن ان جريانه هنا انما هو على
تقدير جعلها عطفا على خبر المعطوف عليها وقد جعل ذلك وجها على حدة فليس
في هذا الوجه زيادة فائدة بخلاف ذلك في الآية الكريمة فتامل قوله في الكشافية
وبشر الذين امنوا في سورة البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وكان مجال الاستدلال
جعله عطفا على اعدت وهي خبرية والمعطوفة انشائية والجواب كما اشار اليه
في الكشاف انه ليس المعتمد بالعطف خصوص الامر حتى يطلب له مشاكل بل المقصد
الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام فيه ثواب الكافرين وعقابهم للمناسبة
بين الغرضين لا بين اجزاء الكلامين بل يكفي فيهما تضمنهما ما يصلح للعطف
كقولك زيد يعاقب بالقيد وبشر فلانا بالاطلاق وقال الكلام هيهنا في
الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات فبشرهم بذلك وجه ايضا عطفه على

فاتقوا وفيه ان عطف الامر المخاطب على الامر لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء مما منعه
النحاة وليس اولى بالجواز من عطف الخبر على الانشاء واورد عليه انه لا يصح
ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير منوطا بعجز الكافرين عن الاتيان بمثل
القران بعد وقع تارة بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين فكانه قيل فان لم تفعلوا
فبشر غيرهم بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه لا حظ لهم في الجنة
وتعليقه على الشرط باعتبار انه اذا عجزوا ولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعنتهم و
عنادهم ولجاجهم في الكفر بل تعنتهم مما استحق الحرمان من الجنات فلذا علق الامر
ببشارة غيرهم المتضمن لحرمانهم على الشرط المذكور كما في امرهم بالاتقاء فان
تعليقه ليس الا باعتبار ما ذكرنا وتارة بانهم اذا لم ياتوا بما يعارضه بعد
التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن امن استحق
الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء فافهم وذكر الدماميني
في شرح المغني ان بناء الاستدلال بهذه الاية على ان الانشاء لا يقبل التعليق
ما دام باقيا على الانشائية واذا وقع معلقا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا
في المعنى فكان التقدير في الاية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار مطلوبة
منكم فالامر المحكوم بالجملة الشرطية في المعنى خبر او قد عطفت الثانية عليها وهي
انشائية لفظا ومعنى فجاءها قالوا انتهى وكان هذا ابناء على ما ذهب اليه المنطقيون
من ان الارتباط في القضية الشرطية انما هو بين المقدم والتالي ولا حكم في
شيء من الطرفين بالفعل وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات وما ل الشرطية

الى ان



الى ان هذا ملزوم لذلك اذ النظم انه حينئذ لا بد من تاويل الانشاء الى الاخبار
ليمكن الارتباط بينهما واما على ما ذهب اليه اهل العربية من رجوع الشرطية
الى الحملية وان الخبر والقضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف
فلا يتم ما ذكره اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذلك يمكن تقييد الحكم
الانشائي به فقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضربه في وقت مجيئه
هذا ويمكن ان يقال ان اضرب في وقت مجيئه انما يصح بلا تاويل لجعل
الظرف ظرفا للضرب المستفاد من اضرب لا لاضرب فيصير الامر منوطا بالضرب المقيد
والامر المشروط ليس كذلك بل مفاده اشتراط الامر بشيء وح فلا بد من تاويله
الى الخبرية كما ذكره وفيه على تقدير تسليم لزوم التاويل فيه بارجاع الامر
بالمقيد ليس بابعد من التاويل بارجاعه الى الخبرية فلا يصح الاستدلال به
على العطف المذكور فيتعين تم مبنيا لما ذكره على ان المعطوف لا يمكن دخول الشرط
عليه فهي انشائية لفظا ومعنى وبما ذكرنا من الوجهين في دفع الايراد عن
الجواب الثاني ظهر لك فساده فما نقلنا من الجوابين يتاتى على هذا التوجيه ايضا
لا يقال الدليل اذا بني الكلام على ان الشرط لا يمكن دخوله على المعطوف فيتم به
الدليل اذ لا يمكن العطف ح على الجزاء ضرورة ان مع العطف لا بد ان يكون شرط
المعطوف ما دخل على المعطوف عليه لانا نقول انه لم يجعل العطف على الجزاء
بل على مجموع الشرط والجزاء كما ينادي به آخر كلامه فلا يلزم ما ذكره وح فاثبات
خبرية الجزاء انما هو لاثبات خبرية المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر

اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايضا انشائي فتنقطع قوله فيهما وبشر المؤمنين
في سورة الصف بعد قوله تعالى ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها نصر من الله وفتح
قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون بقبل ذلك لانه بمعنى امنوا وعلى الاية يا
الذين امنوا قبل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر
قوله فيهما ونقله عن ابن عصفور قال في المغني عطف الخبر على الانشاء وبالعكس
منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن
عصفور في الايضاح ونقله عن الاكثرين واجازه الصفار وجماعة من المستدلين
بقوله تعالى وبشر الذين امنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة الصف
ولا يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالايتين
كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغني فافهم قوله فيهما على ان يكون العاقلان خبر
المحذوف دون ان يكون صفة لنبيذهم وهكذا نقله ابو حيان وذكر في
المغني انه غلط في النقل عن سيبويه وتوضيحه ما ذكره ان سيبويه انما قال
واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت
لانك لا تثني الا على من اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم
فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعه سيبويه من جهة النعت
علم انه يجوز على غير النعت بما فسره ابو حيان في كلام الصفار فوهم فيه
وحمل النعت على النعت الاصطلاحي مع ما استنبطه من كلام سيبويه نسبه
اليه صريحا فنسب الى سيبويه انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان
صفة

صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف فعكس وانما اراد سيبويه عدم صحة النعت
مع الاتيان بالوصف المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره
كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع ذلك
من جهة النعت فعلم انه اذا لم يات بالنعت اصلا كان يقول من زيد وهذا عمرو
كان جائزا عنده وهو يكفي حجة في المقام والجواب انه لا حجة في ذلك اذ قد
يكون للشيء موانع ويقتصر على ذكر احدها لانه الذي اقتضاه المقام فتامل
فيهما ويؤيده قوله وان شفائي هذا البيت من معلقة امرئ القيس والعبرة بفتح
العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقة مراقة بزيادة الهاء على غير قياس
والرسم الاثر والدارس المنمحي والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرجل
اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول بحذف الصلة من عولت على فلان اعتمدت
عليه كذا ذكره الشمني واجاب عن التمسك به في المغني بان تقديره هل نافية مثلها في
فهل يهلك الا القوم الفاسقون وح فالمعطوفة ليست خبرية قوله فيهما وقوله يناغي
غزالا قال في الصحاح المراة تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه ويسره ولها في جمع موق
وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ طرفها مما يلي الاذن ويجمع ايضا على اماق و
اماق مثل ابار وابار والاثمد حجر الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال
به موقوف على النظر فيما قبله من الابيات مع عدم وجود ما يصلح للعطف فيها لو
كان فيها ما يصلح لذلك فقد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اي وافعل كذا
ولعلها قيل فعل اجرين على الليان التمتري واحسنه نحو اجرين فيهما وقايله ولاه

اى من قايله ونحو لان اسم قبيلة واجاب فى المغنى بان معنى نحو لان بمعنى تنبيه
لحو لان او الفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد السببية كما وقع فى جواب الشرط وتمام
البيت فاكحو فتاة الحيين خلوكما هيا الايام وقد من الكوام كما هى بر من العجب
خلو اى بعد ذا انه من التزوج عنده اى كما كانت جعل هذه القبيلة اشرفها وعنس
نساءها موجبة لنكاح فتاتهم وفى ادخل غيب المخاطب بان يكون الطرفين من هذا
القبيلة بعد على حالها والمرحب محله بوجه ويحتمل ان يكون الغرض ذكر الخ
بان كونه فتاة الحيين من قبيلتها لم تتزوج وهى اولى بان تتزوج بها من الاجانب
قوله فيها واوضح من ذلك ما لا يرد التوجيه الا فى صحة انه لا يجرى فيه ما نقلنا من
الجواب الاول عن المغنى فالجواب فيه هو الجواب الثانى قوله فيها وناهيك بنحو تعم
ان اراد انه ناهيك به فى تجويز ذلك العطف مطلقا كما هو ظاهر السياق ففيه
ان جميع ما ذكره فى الاصل فى توجيه العطف المذكور يجرى فى الاية الكريمة فكيف
تكفى الاية ما هذا التجويز ذلك مطلقا وان اراد انه يكفيك ذلك شاهد الصحة
ما ذكر من التركيب فقط بلا اعتراض فيندفع بعد ما من السياق ويتوجه عليه ان
فى الاية الكريمة يمكن ان يكون الواو معطوفة كاية لا من المحكى فيه فيدخل قالوا على كل
من الجملتين ولا نزاع فى صحة العطف على ما نقلنا عن السيد فى الاية الكريمة ثم لا يخفى
ظاهر انه شاهد الصحة تركيب المتن ما لم يبين انه يكون مثله فى هذا التركيب ليتم
بجعله خبرا معطوفا على خبر المعطوف عليه كما هو احد الاحتمالات التى ذكرها
فى الاصل وفى مثل هذا المقام لا يقال انه يكفيك ذلك شاهد الصحة التركيب
المذكور



المذكورة ولو بعد التامل فان كل ما يقال فى توجيهه يمكن اجراؤه فيه ولو
بعد التامل فتامل قوله فيها وباب التاويل من الجانبين اى فى كل من طرفى
المعطوفة والمعطوفة عليها فى الامثلة المذكورة ونظائرها بان يؤول تارة
المعطوفة الى ما يوافق ظاهر المعطوف عليها وتارة بالعكس او المراد التاويل
فى الشواهد المذكورة من جانب المانعين والتاويل فى كلامهم من حكم
بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم ينضم اليه اعتبار
لطيف وانما احتيج الى هذا التاويل لان كلام ائمتهم فى هذه الابواب حجة
وفى الشرح التلخيص لبهاء الدين السبكى ان اهل هذا الفن يعنى اهل البيان
متفقون على منعه وظاهر كلام كثير من النحاة جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه
عنده من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل المتكلف حمل كلام الشيخ
على هذا اى يمكن التاويل فى كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما
لكن استشهاد المجوزين بالايات القرانية واشعار البلغاء يابى عن هذا التوجيه
الا ان لا يكون الاستشهاد من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفلة عن حقيقة
الامر هنا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مؤنة توجيه اكثر الشواهد
المذكورة مع بلاغتها نعم لو قيد عدم جوازه بلاغة بما اشرنا اليه من عدم انضمام
اعتبار لطيف اليه فيمكن التزام كون العطف فيما من هذا القبيل اذا بين ما
روعى فيه من الاعتبار ولعل ما نقلنا من الكشاف فى توجيه البقرة يرجع
الى هذا فتفطن قوله او ما هو اتم من الترتيب مبناه على اعتبار وضع كل شى

موضعه في الترتيب دون البناء قوله والكتاب ايضا اي كما انه سمي به المكتوب المخصوص
فيستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه
الاصول ومعناه وهو معنى الاشتقاق وهذا عرفت مما مر فافهم قوله والاسم المظهر
بالضم ضابط المصدر واسمه على ما ذكره ابن هشام في التوضيح الفية ابن مالك
ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار علما للفجرة وحماد علما للمحمدة
بفتح الميم الاولى وكسر الثانية او كان مبدوا بميم زايدة لغير المفاعلة كمضرب
ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلثة وهو بزنة اسم
حدث الثلاثي كغسل ووضوء بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا وتوضا
وضوءا فانهما بزنة القرب والدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر
والا فهو مصدر وذكر في شرح الشذور ان المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر
ويسمى المصدر الميمي وانما يسمونه احيانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح
شرح التوضيح ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه
واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر فمدلوله معنى ومدلول اسم المصدر
لفظ المصدر انتهى وهو بعيد وقد يقال ان المصدر يدل على الحدث واسمه على
الهيئة الحاصلة بسببه كما يقال في الفارسية رفتن ورفتار وربما يقال ان
اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله ولكن بمعناه نظير ما هو الظاهر من
المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليس على اوزانها والتفاوت
بينهما يظهر في الاحكام اللفظية كالعمل على ما فصل في كتب النحو والاظهر عندي
ان المصدر

16

ان المصدر موضوع لفعل امر او الانفعال به واسم المصدر موضوع لاصل
ذلك الامر فالاغتسال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال
تدريجية مخصوصة والغسل عبارة عن نفس تلك الامور ثم قد يسامح
ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضية بسبب ذلك الامر وعلى غيرها
مما هو معلول له كما يظهر بالتتبع هذا ثم كون العلم اسم مصدر لا يوافق
ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما ذكر من الاقسام
الا ان يلتزم دخوله في القسم الاول وهو بعيد ولو جعل الضابط في المصدر
واسم المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه ح
دخول العلم في اسم المصدر بان يكون العلم بمعنى ما به التطهير بمعنى ما به
يوجد الاتصاف فيكون الثاني مصدرا والاول اسم مصدر فتامل وبعد
ما كتبت الحاشية رايت انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر
واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب
اليه على وجه الابهام ولذا يقتضي الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعيينهما في
استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه
بالمنسوب اليه وان كان له تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول
وتعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع للحدث
ولمن يقوم به ذلك الحدث على وجه الابهام في زمان معين وبنسبة تامة
بينهما على وجه كونها الة لملاحظتهما وكل من هذه الامور جزء من مفهوم

الفعل ملحوظ فيه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة
على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في
مفهومه ايضا ولذا يقتضي الفاعل والمفعول وتعديتهما ولذلك تفرق بين
المصدر واسم المصدر هو ان المعنى بهذا الفرق وقال البعض المغاربة ان الفرق
بين المصدر واسم المصدر هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي ومبدء
الفعل الصناعي اذا اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ
الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ
الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر كذا ذكره شرف
الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى وانت خبير بان ما ذكره في الفرق اولا
هو ما نقله عن بعض المغاربة وهو قريب من الوجه الاظهر الذي ذكرنا واما
ما احتمله اخر من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ
المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وقيل الفرق بين المصدر
واسم المصدر هو ان المصدر له معنى معقول فينبغي ان لا يكون له الخارج ظرف وجوده
واسم المصدر له معنى حاصل فيمن قام به المصدر ليس بامر فينبغي ان يكون الخارج
ظرف الوجود ويقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض الحواشي الكشاف في سورة
التوبة انتهى وفيه تامل فان الظاهر ان المصدر عبارة عن الفعل والانفعال وهما
عندهم مقولتان من العرض وقد اعتبر فيه الوجود الخارجي ولهم لا ريب ان
الحاصل بالمصدر قد لا يكون موجودا خارجيا فتدبر قوله بناء على ثبوت

الحقايق



الحقايق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان المعنى الشرعي سواء
كان حقيقة شرعية او مجازا شايعا او المعنى الحقيقي عند المتشرعة ولا ريب
في ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقايق الشرعية فتدبر قوله كالاكول كان
التمثيل باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال في الاكول ايضا لكن على عكس الطهور فان
الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في الطهارة وجعل بحسب الاستعمال بمعنى
المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعد لتعدية الاكل لكن صار بحسب
الاستعمال لازما فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول وهو الماكول
ورايت في كتاب ... لبعض الاسم ... انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان
الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب او اسم آلة كالقطوع والسحور و
اطال الكلام فيه وفي ادلة الطرفين فعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في
كلام الش ايضا على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتامل قوله ان اريد
بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد بعمومه الاشتقاق اي ما هو سبب
للطهارة واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سبق ورد عليه لكن يصير التعريف دوريا
قوله كما هو الظاهر بقرينة ما يذكره من التفسير ولذلك يلزم الدور قوله وح فنيه
اختيار ان المراد منها اي من الطهارة المعرفة وبه ليصح انتقاض طرده بالمضمضة
والاستنشاق والتشهد عند نوم ومجالسة الكفار واستلام الحجر والسجود على الارض
والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاولين باعتبار حيثية
الطهورية باعتبار الطهارة والنظافة وظاهر ان استعمال الطهور في النقوض

المذكورة ليس من حيث النظافة فتأمل قوله او ينتقض في طرده ان اختير ان
الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لانها هو الاهم والحاصل انه قد يظهر
صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح فاما ان يجعل المحدود ليشمل المعنى الاعم
فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين وفهم المص في فصل الكتاب
او يجعل المحدود الطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره قوله والوضوء
غير الرافع منها اي من جملة الوضوء كوضوء الحائض للذكر والجنب للنوم والمحتلم
للجماع قوله والتيمم بدلا عنهما اي قيل به اي بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب
والوضوء غير الرافع بناء على القول بسببية التيمم عن الوضوء والغسل مطلقا
واما على القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مطلقا او على القول
بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض
به وهو ظ قوله وينتقض في طرده اه يعني هذا الانتقاض وارد على كلا
التقديرين فقوله وينتقض عطف على قوله فيه اختيار وقوله ايضا اشارة
الى انه كما ان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه
على كلا التقديرين والى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا
الانتقاض ايضا وذلك ان تجعل قوله مطلقا اشارة الى ما ذكرنا اي ان هذا
الانتقاض يرد مطلقا على كلا التقديرين لكنه بعيد والظ انه متعلق بالثلثة
وتعميم فيها بالنسبة الى المبيحة وغيرها هاهنا ويمكن دفع هذا النقض بان
الطهر حاصل منه وطهارته بالنية هو اشتراطه بنية متعلقة به اصالة
والابعاض



والابعاض ليست كذلك اذ لا نية ولا اشتراط فيها حقيقة بل انما اشترط النية
في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض متدرجة قوله وبالوضوء تطهير الشيء
يمكن ان يقال ان المتبادر من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع
لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فتم قوله وهو دليل لطهورية الماء هذا
الاستدلال مبني على كون الطهور بالمعنى الذي ذكره بحسب اللغة او الشرع
وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة وقال الشيخ في التهذيب الطهور هو المطهر
في لغة العرب وليس لاحد ان يقول ان الطهور لا يفيد في لغة العرب كونه
مطهرا لان هذا خلاف اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول هذا ماء طهور
وهذا ماء مطهر انتهى واذا ثبت ذلك فلا عبرة بانكار ابي حنيفة ذلك
ودعوى كونه بمعنى الطاهر فقط محتجا بان المبالغة في صيغة فعول انما
هي زيادة المعنى المصدري وشدته فيه كاكول وضروب وكون الماء مطهرا
لغيره امر خارج عن اصل الطهارة التي هي معنى المصدر فلا يعتبر فيه وذلك
لان كونه مطهرا انما ينشأ من زيادة الطهارة وشدتها فلا بعد في اعتبار
ذلك في صيغة المبالغة منها بعدما يثبت ذلك فقد لكن التحقيق ان
استعمال الطهور بمعنى المطهر على انه صيغة مبالغة لا يظهر من كتب اللغة
المتداولة نعم قد صرحوا بانه بمعنى ما يتطهر به وهو يستلزم ان يكون
مطهرا لكن ح يكون اسم آلة لا صيغة مبالغة قال في الجمهرة الطهور بفتح
الطاء الماء الذي يتطهر به وقال في النهاية الطهور بالضم التطهر وبالفتح

الماء الذي يتطهر به كالوضوء والتيمم والسحور وقال الجوهري الطهور ما يتطهر به
كالفطور والسحور والوقود قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
وقال في القاموس الطهور المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى ان كلماتهم
متطابقة فيما ذكرنا واما مجيئه صفة مبالغة بمعنى المطهر او التأييد في
الطهارة فلا يظهر من كتب اللغة والقياس يقتضي الثاني الا ان يظهر بالتتبع
خلافه كما ادعاه الشيخ وبعد ذلك يشكل ان الطهارة لغة ليست بالمعنى
الشرعي بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر
لغة لا يفيد الا كونه موجبا للنظافة والنزاهة لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعي وهو
المراد هيهنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ثم يثبت كون الطهارة
حقيقة شرعية في المعنى المصطلح فتدبر واما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف
بين اهل النحو في ان اسم فعول للمبالغة وتكرر الصفة وكون الماء طاهرا
ليس مما يتكرر ويتزايد فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور غير ذلك وليس الا
انه مطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار زيادة الطهارة باعتبار عدم
النجاسة ونحوه ولو سلم فهذا انما يسلم في المعنى المصطلح واما الطهارة اللغوية
فلا شك في قبولها الزيادة وح لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ولو
ثبت انه بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعي ينبغي ان يكون الطهور بمعنى المطهر
اذ لا يمكن حمله على معناه اللغوي وهو التأييد في الطهارة لامتناعه فنقول بعد
نقل الطهارة اذا امتنع حمل الطهور على معنى التأييد الذي هو مقتضى الصيغة
فلا يتعين



فلا يتعين ان يكون بمعنى المطهر اذ يمكن ابقاؤه على معناه اللغوي ولم يستعمل في
معنى اخر ولا يضر كون استعماله فيه بعد النقل مجازا اذ استعماله بمعنى
المطهر ايضا اذا لم يكن مقتضى القياس يكون مجازا او يكون نوع خصوص صيغة
المبالغة هيهنا الذات فليكن نوعه ايضا ح لمعناه اللغوي وليفيد بها يستعمل
ولو مجازا بمعنى الطاهر بدون تقييد التأييد وذكر صاحب المدارك ان الطهور يجيء
في العربية على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر واسم غير صفة ومعناه
ما يتطهر به كالوضوء والوقود وارادة المعنى الثاني في الاية الكريمة اولى
لان الاية مسبوقة في معرض الانعام فحمل الوصف فيها على الفرد الاكمل اولى
وانسب ولا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعيد لما نقلناه من الشيخ
انه في لغة العرب بمعنى المطهر لا يخفى اشكاله وما ذكره من اولوية حمل الاية
على الثاني فانما يتجه بعد ما ثبت مطهرية الماء بدليل خارج كالاجماع او اية
وينزل من السماء ماء ليطهركم به واما في مقام الاستدلال عليه بهذه الاية فلا
اذ الحمل على الفرد الاكمل في معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الانعام
بالفرد الكامل ليفيد الكلام بعد فيه فتأمل ثم هذه الاية الكريمة وكذا
الاية الاخرى التي اشرنا اليها لا تدلان الا على ان الماء طهور من السماء لا على طهورية
كل ماء ويدفع هذا بانه تعالى في معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهورية كل ماء
وكونه اصله من السماء اذ لو وجد ماء غير طهور فلا امتنان بان الماء طهور ما لم
نعلم بذلك ويتميز له او لم يفعل ذلك فتأمل قوله المراد بالسماء جهة العلو فانه

كل ما علاك ويطلق عليه السماء لغة ولذلك يسمون سقف البيت سماء ويمكن الحمل على
الفلك ايضا انكان اعتداد بقواعد الطبيعيين وتقديما الا ان المراد بانزاله من
السماء انه جعل باسباب سماوية تصعد اجزاء رطبة من اعماق الارض الى الجو فتنعقد
سحابا ماطرا فتدبر قوله صلى الله عليه وآله جعلت لى الارض مسجدا وكان من قبلى من
الانبياء لا يصلون الصلاة الا في محاريبهم قوله وهو دليل الطهورية واستدل
بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر فلا
مزية وكذا بقوله ص وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
ولو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب وبما رواه العامة من قوله ص طهور اناء
احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى
انه يمكن حمل الطهور فيما كان اسما على اسم الآلة فلا يمكن له الاستدلال بها على انها
اذا كانت صيغة مبالغة ليفيد بمعنى المطهرية ما لم يثبت ذلك لم يمكن الاستدلال
على مطهرية شيء باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون بغير صيغة مبالغة
فتدبر قوله فالماء بقول مطلق اى الماء المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريفه
وهو انه ما يقال عليه الماء مطلقا بلا تقييد ولا تقييد ليفهم في بعض الاحيان كما
يقال ماء النهر وماء البحر ونحو ذلك في المضاف فانه لا يصدق عليه الماء بالاطلاق
اصلا واما حمل الماء على الاعم وجعل قوله بقول مطلق بمعنى في الجملة اى بعض
افراده وهو المطلق او على المطلق وحمل في الجملة على اخراج بعض افراده كالمتنجس
او حمل الماء على المطلق وجعل قوله بقول مطلق على انه لبيان كلية الحكم
اى جميع

اى جميع افراده بمعنى صلاحيته كل فرد لذلك في نفسه اذا لم يطرء عليه ما يخرجه
عنها فلا يخفى بعد الجميع قوله المانع عن القلة احترازا عن مثل الحمة او
الحرارة او البرودة ونحوهما من الاثار العارضة له عند عروض احد الاسباب
المذكورة لكن لا يرتبط بها المنع من القلة وقوله المتوقف رفعه على النية احترازا
عن النجاسة الخبيثة الحاصلة له عند عروض احد الاسباب المذكورة فانها لا
تسمى حدثا قوله بالتغير بالنجاسة في اوصافه الثلثة اى كسبه بملاقاة النجاسة
احد اوصافها سواء كان بمقابل الملاقاة قابلا يوصف مخالف لذلك ام لم يكن كما
اذا لم يكن للماء رايحة اوثم حصل له بملاقاة النجاسة رايحتها وانما اشترطنا
ان يكون التغير بالملاقاة احترازا عما اذا تغير في احد اوصافه الثلثة بالمجاورة
ومرور الرايحة على الماء كما اذا القى جيفة على الشط فتغير بها الماء فانه لا
ينجس بذلك قوله فانه لا ينجس بذلك اى لا ينجس به الماء مطلقا في الصورة
الاولى وهذا لا ينافي تنجس بعض افراده به وهو غير الكثير والجارى على المشهور
وغير الكثير على قول العلامة ره فافهم قوله هو النابع من الارض مطلقا اى سواء
جرى على وجه الارض ام لا واطلاق الجارى عليه اما لحقيقة شرعية او عرفية
او تغليب لبعض افراده على الجميع كما صرح به الش في شرح الارشاد وانه لم
يعتبر والجريان بخصوصه لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى وعدم
انفعاله بالملاقاة ولم يجئ عليه في الاخبار معلقا على هذا الوصف حتى
يتغير ذلك بل مستند حكمهم فيه العمومات الدالة على طهارة كل ماء ما لم يتغير

خرج عند العليل الواقف بالدليل فيبقى الباقي وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام
ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح
ويطيب طعمه لان له مادة حيث جعل العلة في عدم فساده بدونه المتغير او في
طهارته بزواله وجود المادة والعلة المنصوصة متعدية فيجري في الجاري لوجود المادة
فيه ايضا ولا يخفى ان مناط الحكم في الوجهين هو المنبع لا الجريان فلذا لم يعتبروا
اعتبروا النابع مطلقا غير البئر لاختصاص البئر بما ورد فيها فتدبر قوله على المشهور متعلق
بما اطلق من الحكم لا بالتعريف اي يطهر بزوال التغير ان كان الماء جاريا مطلقا على المشهور
ومقابل المشهور ما نقله من المصنف من اعتبار دوام النبع فيه في هذا الحكم وما
نقله عن العلامة من جعله كغيره ويحتمل ان يجعل ما نقله من المصنف تقييد الجاري التعريف
وعلى هذا يكون قوله على المشهور متعلقا بالتعريف اي هذا التعريف على المشهور وزاد
فيه المصنف قيدا اخر ويكفي على هذا ان يجعل قوله مطلقا اشارة الى هذا التعميم اي سواء
دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة فهو اشارة الى الخلاف في اصل الحكم ولا
تعلق بالتعريف كما يرشد اليه سياق كلامه ايضا فتفطن قوله واعتبر المصنف
الدروس فيه دوام نبعه قال في المدارك وكلامه يحتمل امرين احدهما وهو الظاهر
ان يريد بدوام النبع استمراره حال ملاقاته بالنجاسة فمرجعه الى حصول المادة
ح وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثاني ان يريد به عدم انقطاعه في اثناء
الزمان ككثير من المياه التي تخرج في زمن الشتاء وتجف في الصيف ويحتمل
ح من تأخر عنه كلامه على هذا المعنى وهو مما لا يقطع بفساده لانه مخالف

النص



للنص والاجماع فيجب تنزيه كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى والظاهر ان مراده
بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الترشح من عروق الارض شيئا فشيئا في
ان بعد ان كما يرى في بعض العيون الضعيفة بل يكون متصلا في زمان يعتد به
ولعله انما اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم في الجاري وجود المادة وفي مثل
ذلك العيون الضعيفة لا يظهر لوجود مادة لها يعتد بها هنا ويمكن ايضا ان يكون
ذلك احترازا عما ينبع في ذلك الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا
يطلق عليها البئر ولكن لا يتعدى الماء عنها الى وجه الارض بل ينبع الى ان يصل
الى مرتبة لا يمكنه ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شيء فاذا
اخذ ذلك ينبع بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر
وجه للاحتراز عنها اذا كان نبعه قويا وليس على سبيل الترشح على ما ذكرنا في الوجه
الاول اذ عدم تعديه الى وجه الارض ح لا يدل الا على عدم علو مادته لا على عدمها
بل قوة نبعه يدل على وجود مادة له ح فلا وجه للاحتراز عنه فتامل
قوله وان كان اطلاق العبارة قد يتناوله قوله يعني ان اطلاق العبارة يدل على
انه يطهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لا كما مر هو اعم من ان
يكون زوال التغير قبل الملاقاة او معها او بعدها وليس كذلك اذ من صوره ما يكون
زواله بعد الملاقاة بان تغير بعض الكر ايضا ثم يزول التغير بالاختلاط بالاجزاء
الباقية او بنفسه او بسبب من خارج كتصفيق الرياح مثله وظاهر انه لا
يظهر في هذه الصورة لخروج المطهر بتغير بعضه عن المطهرية فلا بد ان يشترط

ملاقاته للكر بعد زوال التغير او معه ولا يخفى ان في صورة المعية ايضا يمكن ان
يتغير بعض الكر اذ لا بعد فان يزول عند التغير بالملاقاة وان تغير بعض الكر بها
وح ايضا لا يطهر الماء والظ انه يشترط في الملاقاة عدم تغير الكر وح يكفي زوال التغير
عنه مع الملاقاة وان كان زواله بعد الملاقاة فافهم نعم يمكن فرض لحوق التطهير لعدم
زوال التغير بعد الملاقاة وان لم يتغير الكر بان يفرض ان الماء المتغير لاقى الكر
بان دخل بين اجزائه وفصل بعض اجزائه عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينها
اصلا ثم زال التغير بعد ذلك فلا يطهر بذلك مع صدق زوال التغير بعد ذلك
قبل الملاقاة او معها لا يرد ذلك عليه على الوجهين ان ههنا قوله وان صح الحكم
بالطهارة معه لكن يتوجه انه لا يصح الحكم بانه لا بد من طهره من ملاقاته كرا تاما
بعد زوال التغير او معه كما حكم به الشارح ره اذ كثيرا ما يطهر وان زال التغير بعد
كما اذا لم يتغير الكر وبقي الاتصال بين اجزائه والظ ان مراد الش بالمعية ليس
حصول التغير في الملاقاة كما هو مبنى التوجيه المذكور بل حصوله في زمان
الملاقاة قبل زوالها واحترز به عما اذا زال التغير بعد زوال الملاقاة كما اذا اتصل
بكر ولم يزل تغيره ثم فصل بينهما بوضع حايل بينهما ثم زال التغير بعد ذلك
بنفسه او بعلاج غير مطهر اذ يصدق ح زوال التغير ولعله لاقى كرا مع انه
لا يطهر بذلك فلا بد من اشتراط كون زواله قبل الملاقاة او معها اي في زمانها
قبل زوالها ليندفع ذلك لكن لا بد من حمل الملاقاة الكر على ملاقاته مع بقاء
اتصال بين اجزائه كما هو ظاهر لئلا يرد ما اوردناه في الفرض الثاني ثم

لا يخفى



لا يخفى نظير ما اورده الش على التوجيه الثاني يرد على قول المص ان كان جاريا
ايض اذ اطلاق التغير يشتمل زواله بعد انقطاع جريانه ايضا مع انه لا يطهر بذلك
فلا بد من اشتراط كونه قبل كونه جاريا او معه حتى لا يرد بذلك فهنا يؤيد حمل
ايراده على الوجه الاول حتى لا يجري في الجاري ايضا لكان ينبغي له الاشارة الى وروده
عليه ايض وانما لا يجري على الوجه الاول في الجاري اذ زوال التغير عن بعض الجاري يكفي
في تطهيره وان فرض تغير بعض آخر بسبب ملاقاته له كما اذا فرض تغير بعض الكثير
وكان الباقي كرا كما ذكره الش ولا يخفى ايضا انه يمكن دفع الايراد على الوجه الثاني
على المص في القولين بان مراده زوال التغير في وقت كونه جاريا او ملاقيا للكر
كما هو ظ العبارة لكن مراده بزوال التغير ليس خصوص حدوثه بل يشمل حدوثه
وبقاءه وح فلا يرد الايراد المذكور اما في الجاري فظ وكذا في الملاقي للكر اذا فصل
بينهما بوضع حايل فلو لم يكن كك بل فرض زوال التغير بعد اللقاء كر عليه وانقطاع
اتصاله فيفوق في بعضها عن بعض فلانه الظ من ملاقاته له مجتمعا الا ان يفرق بين
اجزائه واما الايراد على الوجه الاول فلا يندفع بهذا فهذا ايض مما يؤيد حمل
ايراده على الوجه الاول لكن فيه ايض ما عرفته فتامل قوله وكذا الجاري على القول
الاقوى وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه في عدم نجاسته بالملاقاة
فانه اذا تغير ما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاته للكر فلا يطهر بزواله
بنفسه وان كان متصلا بالمادة وفيضان الماء منها عليه اذا كان القايض
اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزواله

تغيره بفيضان الماء الغير المتغير من المادة فوراً لم يكن بقدر الكر ولا بد من
فيضان ما يكون بقدر الكر او ملاقاة كر فيه احتمالان وجهان ولعل الثاني
انسب بمذهبه لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والفيضان منها عليه
اذا كان الفائض اقل من الكر في عدم نجاسته بالملاقاة فلان لا يكتفي بالاتصال
بذلك في تطهيره اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغه الكر يدل على قوتها دونه
فيمكن ان يكتفي بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادة
فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا يخفى ما في الحكم بكل منهما
هذا واما على هذا من مذهب المصنف فحكم الجاري مع عدم دوام النبع ليس حكمه عنده في
انه يعتبر الملاقاة بالكر فحينئذ فالمتغير واما مع عدم دوام النبع فيكفي فيه زوال
التغير مطلقاً فهم قوله لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحداً فلا بد من اتحاد حكمهما فاما
ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو باطل بالاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقاة
النجاسة او بطهارة النجس وهو المطلوب وفيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا
انهما يصيران بالملاقاة متصلا واحدا فمسلم لكن لا يلزم من ذلك اتحاد حكمهما
اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او
الجاري الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك وان اراد انهما يصيران
ماء واحدا لامتياز احدهما عن الاخر فيجب اتحاد حكمهما ففيه انه بمجرد الملاقاة لا
يصير كذلك لعدم تحقق بينهما الامتزاج التام بما ذكره من الدفعة يستلزم
حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد انه اذا كان نظرهم الى ذلك

ولا ينبغي



فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول حصول الامتزاج بدونها بل ينبغي
اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيف ما كان فالاكتفاء بمطلق
الملاقاة على ما اختاره الشيخ فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير
المياه النجسة سوى ما ورد في خصوص بعض الموارد بل في بعض الاخبار ان الماء
يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره
والعمومات الدالة على مطهرية الماء لا تدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء
وكيف اتفق وعلى هذا فلا ينبغي في الحكم بتطهيره من طريق قاطع بقطع ما ثبت من
نجاسته الا في اذا ثبت ذلك وليس ذلك الا ما ثبت بالاجماع طهارته بعد القاء
الكر عليه دفعة كما ادعي والممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايضا واما
بدون ذلك فالحكم لا يخلو عن اشكال فتأمل قوله لتعذر الحقيقة اه كانه اراد
ابطال كل منهما بدليل على حدة والا فالثاني جار فيهما او المراد انه لو لم يتيسر الحقيقة
لكان في اعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة فوصل اول جزء الى النجس
تقتضي تنجسه ونقصانه الباقي عن الكر فلا يطهره وظاهر ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار
الدفعة الحقيقية مع ان الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة
ظهر سقوط هذا الوجه ولم يرد نص على اعتبار الدفعة حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة
على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه انه وان لم يكن لنا نص على اعتبار الدفعة
يكون ماخذ الحكم به لكن تحقق الاجماع على التطهير بالقاء دفعة كما ادعي وعدم
تحققه في مطلق الملاقاة ما يكون لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما لم

امتناع الحقيقة فليحمل على العرفية فافهم قوله وكذا لا يعتبر بممازجته لهيئتي اي في
صورة القاء الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة والخلاف في اشتراط الممازجة
وعدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظ قوله لان ممازجة جميع الاجزاء لا يتفق
بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق
ايضا ممنوعة وكذا لا يلزم التحكم فينبغي النظر في دليلهم على اعتبار الممازجة
ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بينهما وح يتجه
ايراد ايض انه اذا التقى بالاول بعضها فلم يكن المطهر البعض الاخر وصول الماء
اليه بل بمجرد اتصاله بما وصل الى الماء ولا يخفى ان عند مجرد اتصاله بالكثير
ليس هذا المعنى حاصل لان بعضه متصل بالكثير والبعض الاخر متصل بذلك
البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا يلزم من الحكم
بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها ايضا وان اشتركا في كون طهارة
البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو
مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني على انه يمكن ان يكون حكمهم مستند
على اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقة كالاجماع وح لا يمكن الالزام
عليهم بهذا الوجه اذ لعل الشارع جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او
بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مط واما نحن فيكفي على اعتبار ذهاب
جمع من الاصحاب الى اعتبارها او عدم دليل لنا على التطهير بدونها فتامل
قوله والاتحاد مع الماء والحاصل قد اشرنا الى ما فيه من الكلام وسيشير

هو ع



هو ع ايضا الى نوع تردد فيه بل يعتبر الدفعة اه اي لم يكتف بالاطلاق في باقي
كتبه بل اعتبر في كل منهما شيئا مما ذكره الا انه اعتبر في كل منهما جميع ما ذكره
فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في الدروس
حيث اعتبر في كل منهما جميع ما ذكره الماء الكر عليه دفعة كانه اعتبر
الجميع اذ القاء الكر عليه كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم قوله
الا مع عدم صدق الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقاة
ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب
فلو قيل بحصول الاتحاد بمجرد الدفعة او الممازجة فلا كلام في عدم
اعتبارها فلو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج
الموجب لذلك وكذا في الدفعة اذ لو قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه بحيث لم
لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاكه و[illegible]
فيجب الحكم باشتراطه فيه من الدفعة لا يحكم معها بذلك وان يحكم بذلك
مع اتصال الملاقاة وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة
فافهم ثم لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد من كلامه هو
صدق الاتحاد وعدمه وظاهر ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس
فالحكم بظهور اعتبار علو المطهر او التساوي كما لا يخفى [illegible] شيء اذ مع علو
المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا وان لم يصدق فلا
يكفي علو المطهر فكانه لم يجعل الاتحاد كافيا بل اعتبر مع ذلك العلو لكن

من قبيل ورود النجاسة على الماء اضعف المطهر ح والقول ان الاتحاد في الحس
بطل الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه مشكل ومع حصوله فلا فرق
بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما
فوق الاخر ففتح بينهما طريق فنحل من كل منهما في الاخر ووقع بينهما الامتزاج
التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل بمجرد الاتصال فالحكم بالتطهير
مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى
هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بعد ما كان بقوة وفور يمنع
الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي بالكلية فالظاهر انه يكفي
في التطهير وان كان الماء المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس فالحكم بنجاسة
الماء الوارد لا بد له من دليل لعله لا دليل لنا هنا على النجاسة مع اتصاله بالباقي
وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسة الجاري يبلغ الكر فيطهر ما خالطه
ح لحصول الاتحاد بينهما وهنا يمكن ان يتمسك لمن لم يشترط الدفعة
في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من ان ذكرنا ولكن كان ينبغي عليه
ان يشترط فيه ما ذكرنا فتأمل قوله وما دون الكر اي من دون غيرها الجاري
والبئر كما هو مصطلح الفقهاء في القليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح
على مذهب العلامة لا المشهور كما هو مختار المصنف فهم قوله وهو
مجمع ما نابع من الارض تذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله
مستعملها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر قوله ولا يخرج
عن مسماها



عن مسماها الاتي لا يجعل المناط اطلاق البئر عرفا فان في ظاهره الحقول جمع ما نابع
ان اذ ربما يكون التوضيح وبيانا لما يطلق عليه البئر عرفا فانه من جنسه هو وبينا
كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف فقط بل بعد تحقق الصفة المذكورة
لا اطلاق البئر على ابار القناة مع انها ليست البئر التي الكلام فيها هيهنا فلا بد
مما ذكره او لا لاخراجها ولما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج عن مسماها
عرفا فكانه لاخراج ما تعدى بعض الابار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر
في ذلك الوقت مع عدم التعدي غالبا وانما لم يشترط عدم التعدي اصلا حتى
يستغني عن القيد الاخير ليدخل مثل البئر في حالة عدم التعدي واطلاق البئر
عليها وايضا تبادر منها التعدي في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر وعدم
ويمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض المياه النابعة التي
لا تتعدى غالبا ولا يطلق عليها اسم البئر عرفا باعتبار قعرها من حيث الارض مثلا
سواء لم يتعد اصلا او تعدى في بعض الاوقات ح فالمراد بعدم الخروج عن
مسماها هو التعدي فيه منه بل هو وجه اخر لعدم الاكتفاء باشتراط عدم
التعدي اصلا فافهم ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا
غالبا ومع الاطلاق مشكل لاستبعاد عدم التعدي الا ان يقال العبرة بعرفه في
النبي صلى الله عليه وآله واطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه غير معلوم
فالاصل عدم دخوله في البئر مطلقا فيما لم يتعد غالبا ولم يخرج عن مسماها عرفا
فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم والحكم مع الاطلاق اذا لم يتعد غالبا ومطلق

عليه اسم البئر في حال تغييره فان اطلاق البئر عليه في هذا الحال في فهم غير
معلوم الا ان يتحقق ذلك الغرض وان اوضح ما ذكرناه فافي صحيح علم اشتراط
عدم التغير على اصالة والامر غير هين فتامل قوله وكذا لا يطهر ولو ذهب التغير من دون
اعتبار الامتزاج على رأي الشيخ وبعضهم على ما ذكرنا فقوله مساويا او اعلى او غالبا عليه
فلا يطهر اذا كان التغير غالبا عليه كما ذكره سابقا او غير جار مع القطع على ما ذكرنا
من الاعتبار الا الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او اعلى او يتبع
من قبيل النابع بحيث يرفع الاشتباه بينهما عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقاة
فاذا وقع الاشتباه بينهما فيكون حكم الكل واحدا على قياس ما ذكرنا سابقا
ولا يبعد ان يحكم بهما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية
في الجاري بلا ذلك في اسبق ما اشرنا اليه فتدبر قوله ويطهر البئر اي من
نجاسته بالملاقاة فاجلهر غير منها مطابقة بينه ان الكلام هنا كان في نجاسة
القليل والبئر بالملاقاة وذكر طهر القليل اولا ثم تصدى لبيان طهر البئر ولما
نجاسته بالتغير في حكمه علم انه سبق ايضا في ضمن قوله ويطهر بنزحه الماء كله
جار ما او في كره على هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه يطهر في الجاري
وليس بطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد
ذكره جماعة منهم المصنف في البيان وظاهر كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره في النزح
وقال المصنف في الذكرى لو اتصل بالجاري طهر وكذا بالكثير اما لو ورد امن
فوقه عليها فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس

قوله



قوله وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى
من الابل فظاهره كما ذكره الشارح ره وعدم تخصيصه فيه لكن قال في الصحاح البعير من
الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة بعير وانما يقال له بعير اذا اجذع
وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير
بانه مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الشارح بما فسره مشكل
جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من
التعميم احوط قوله والاولى اعتبار اطلاق اسمه اشارة الى ما يتوهم انه في العرف لا يطلق
على مطلق ذكر البعير بل على الكبير منه فعلى هذا يقول بعض اهل اللغة انه
الثور يسمى به لا مارته الارض ولعل الشارح ره هيهنا وكذا في البعير بنى على المعنى
العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص ولعل هذا
في البعير وان كان لا يخلو على وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل
اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت والاصل عدمها واما في الثور
فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى العرف فمشكل
جدا اذ العرف يعرف في زمان الائمة عليهم السلام والتمسك باصالة عدم التغير معارض
باصالة عدم التغير في عرفهم عليهم السلام عن معناه اللغوي وكلامه اقوى عند
الاعتبار وما ذكره من وجه التسمية لا يصلح شاهدا على اختصاصه بالكبير
لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل قوله وهو على ما قيل
اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم

لابد منا ایجاب الجمیع فیه علی القول بالنجاسة باعتبار أنه مما لا نص فیه لو قیل
بوجوب الجمیع فیه لیس الکلام فیه بل فی عده فی جملة المنصوص بالخصوص باعتبار
الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر علیه فی الاخبار فتنبه قوله
والمشهور فیه ذلک وجعله مما لا نص فیه لعدم ورود نص فیه بخصوصه الا
فیه بسبع دلاء لورودها فی الاخبار لعموم الجنب لعدم تقییده او نحو ذلک او اغتساله
مع ان الغالب عدم خلو بدنه عنه وحینئذ علی هذا فاختصاص الحکم بغیر الاول انما
وعدّ غیرهما لا نص فیه والله تعالی یعلم قوله وایجاب الجمیع لما لا نص فیه لشمولها
الا انه ینافی فی کون المنی مما لا نص فیه باعتبار ما ذکرنا من الاخبار الخاصة
السابقة لکن فی ادخال المطلق المحرم ایضا فیما لا نص فیه تأمل لما ورد فی قطرات
الدم فی صحیحة محمد بن اسمعیل بن بزیع قال کتبت الی رجل اسأله ان یسأل
ابا الحسن الرضا ع عن البئر یکون فی المنزل للوضوء فیقطر فیها قطرات من بول او دم
او یسقط فیها شیء من عذرة کالبعرة او نحوها ما الذی یطهرها حتی یحل الوضوء
منها للصلوة فوقع ع فی کتابی بخطه ینزح منها دلاء باطلاقه وهو یشمل دم الحدث
ایضا بل یمکن ههنا نفی القول بالجمیع فی کثیره ایضا لعدم القول بالفصل الا
ان ینافی فی هذا هذه الاطلاقات للافراد الغیر المتبادرة المتعارفة لکن منصوصیة
المنی ایضا بالوجه الذی ذکر لیست باقوی من هذا فتأمل قوله والمنصوص
منها اشارة الی ما رواه الشیخ فی التهذیب عن عمرو بن سعید بن هلال قال
سألت ابا جعفر ع عما یقع فی البئر ما بین الفارة والسنور الی الشاة فقال کل
ذلک



ذلک یقول بسبع دلاء قال حتی بلغت الحمار والجمل فقال کر من ماء وهذا انما
فی التهذیب متنه ثانیة ایضا فی بعض نسخه اضافة البغل ایضا ونقلها المحقق
ایضا فی المعتبر باضافة البغل لکنه مع ضعف السند مخالفة لعمل الاصحاب
فی السنور والشاة والجمع مما فی البغل عن الشاة فتأمل قوله فیبقی الحاق الدابة
والبقرة بما لا نص فیه اولی وقد ورد فی الدابة صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم وبرید
بن معاویة عن ابی عبد الله وابی جعفر ع فی البئر یقع فیها الدابة والفارة والکلب
والطیر فیموت قال یخرج ثم ینزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضأ ومثلها روایة
ابی العباس الفضل البقباق عن ابی عبد الله ع ولا ریب فی دخول الفرس فی الدابة
ویمکن ادخال البقرة ایضا بل الحمار والبغل بل دخولهما فیها اظهر من دخول البقرة
اذ الدابة بمعنی ما یرکب علیه فی الاصطلاح ویمکن الحاق البقرة بالثور فی صحیحة
نزح الجمیع لصحیحة عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله ع علی ما فی التهذیب
قال وان مات فیها ثور ونحوه او صب فیها خمر نزح الماء کله فلفظ نحوه
بل یمکن ادخال الحمار والبغل بل الفرس ایضا فیه ولا یخفی ما بین الاحتمالین
من البون وهذا او امثاله قرینة الاستحباب والله یعلم لکن لیس فی الاستبعاد
او نحوه وهو مما یورث الشک فیه وفی صحیحة محمد بن مسلم ینزح عشرین
للمیتة اذا کان لها ریح فیوجد منه یکفی العشرون ظاهرا اولی وفی روایة زرارة
ینزح للموت عشرین ویمکن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار والبغل ایضا فیما
لا نص فیه لا یخلو عن غرابة فتأمل قوله معتادة علی ذلک البئر ظاهره باعتبار الاعتیاد

اهل ذلك البئر ويحتمل اعتبار الاعتياد لذلك البئر بحسب المتعارف في الاصناف المداراة عند قولهم في الدلو التي يزح بها ما جرت العادة باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فان الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك البئر اذا كان مخالفا لذلك يخفى ان العرف يختلف بالنسبة الى الابار ولعل مراده ما ذكرنا والله تعالى العالم ولو كان المعتاد عليها لغير الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو وعدمه لعدم تسميته دلوا فح فيكون حكمه حكم ما لم يكن لها معتاد اصلا وسنشير اليه وقيل المراد بالدلو هو الهجرية وقدرها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا فيجب رعاية هذا القدر هنا قوله فان اختلف فالاغلب فانه تساوت فالاصغر مجزي والاكبر افضل ولو لم يكن لها دلو معتاد اجزى اقل ما يعتاده الانسان كذا في شرح الارشاد للشارح ره وقال في شرح الشرايع فان لم يكن لتلك البئر دلو معتادة رجع الى المعتاد في بلده ومع التعدد كما تقدم ولو لم يكن في بلده ولو عمه اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب قوله انه لم يوجب الجميع لما لا نص فيه هذا اذا لم نقل بتضاعف النزح مع تعدد النجاسة اصلا كما هو مذهب العلامة منظ واما لو قلنا بتضاعفه مع تخالف انواعها كما هو راي بعضهم او مطلقا كما هو راي الشهيد ره وكذا الشهيد ره في حريع فلا لان الحكم في الكافر ليس هو وجوب السبعين لنجاسة موته لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفره ايضا ثم ان المشهور شمول الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان البناء على شمول

الانسان



الانسان الوارد في النص لهما او ح لا يبتنى الحكم على مسئلة ما لا نص فيه ويمكن ان يخص الحكم بالمسلم واختاره الشهيد ره والعلامة ظهر بناء على ان الظاهر من وجوب السبعين لموت الانسان في البئر هو وجوبه لنجاسة المستندة الى موته لا مطلقا ح فنجاسة الكفر خارجة عن المنصوص وعلى هذا فيبتنى هذه المسئلة على مسئلة ما لا نص فيه وتفصيل القول يقتضي مقاما اخر قوله ولو اختص بالمسلم اذ ح يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين فيه لا منفردا ولا منضما مع نزح الجميع اذ لا معنى له مع نزح الجميع وان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها لكن المعتوابه وقوعه ميتا ايضا اذا كان قبل التطهير هل يفرق ح بين الكافر والمسلم منه الوجهان وفي شرح الشرايع سره قوله فالفرق هنا لك حكم بعدم الفرق هيهنا او كان بناؤه على ما ذكره البعض من منع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة والعجب انه في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه نعم لو وقع في الماء ميتا اتجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين المسئلتين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر قوله الكثير في نفسه عادة ونقل عن قطب الدين الراوندي انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة فيجب في دم الطير كثيرا في بئر يسيرا فيما نوى وهذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير

والقليل في النص وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر ع الفرق بين شاة ذبحت
فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما او دجاجة او حمامة ذبحت
فوقعت في بئر وكذا رجل يستقي من بئر فرعف فيها الحكم في الاول حيث ينزح ما بين الثلثين
الى الاربعين دلوا وفي الاخيرين ينزح دلاء يسيرة وعلى هذا فلا وجه لاعتبار
القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب ان يعتبر ذلك في نفسه
ويرجع في تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما نقله الشهيد وهذا ولقد
احسن الصدوق حيث تبع الصحيحة المذكورة وقال بوجوب الثلثين الى الاربعين
في الكثير وبوجوب دلاء يسيرة في القليل ومال اليه في المعتبر وحسنه المصنف
في الذكرى واما ما هو المشهور واختاره المصنف هيهنا من وجوب الخمسين
في الكثير والعشرة في القليل فغير ما فيه وتفصيل القول في هذه المباحث
في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله في الحاشية وفيه منع كل من الحكمين
الظاهر انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله واذا استثنى اه
وهما استثناء الدماء الثلثة من مطلق الدم ووجوب استثناء دم نجس العين
ايضا على تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في النص الوارد بخمسين
دلوا للدم مطلق واخراج الدماء الثلثة عنه في محل النظر حيث لا نص وقوله
ايضا يعني به انه كما ان اخراج دم نجس العين في محل النظر كذلك الدماء الثلثة
فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك ووجه منع الثاني انه لو سلم
اخراج الدماء الثلثة فالحاق غيرها به قياس ممنوع ويحتمل ان يراد بالحكمين

كونه



كونه دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلثة في الصلوة ووجوب استثناء دم
نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الثلثة اما منع الاول فلان الدم
في النص الوارد لبعضه قليلة مطلق واخراج الدماء الثلثة عنه للنص
او دليل اخر واما دم نجس العين فلا دليل غيره فالظاهر دخوله في الاطلاق
واما منع الثاني فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلثة ايضا هنا
في محل النظر حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس عليه غيره ولو سلم
فالحاق غيرها بها قياس ممنوع وانت خبير بان ايراد المنوع على هذا الوجه
متوجه جدا لكن الظاهر من العبارة هو الوجه الاول وههنا احتمال اخر وهو
ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني ويجعل قوله فان الدم في
النص مطلق الى قوله وايضا جاريا في كل من المسئلتين اما في مسئلة
نزح الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا واما في مسئلة عفو القليل
لاطلاق النص فيها واخراج الدماء الثلثة ايضا في محل النظر حيث لا نص
اذ لم يظهر فيه نص سوى ما روى ضعيفا في خصوص الحيض عن ابي بصير موقوفا
عليه وليس قوله حجة فيصح القول بعدم النص فيه او لو سلم فالحاق غيرها
بها م وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به في
كلام الاصحاب وان كان النص الوارد فيه على ما ذكرنا فيشكل القول
بكونه محل النظر الا ان يكون النظر باعتبار الاخيرين فافطن ثم ههنا كلام
اخر وهو انه فيما راينا لم يوجد في دم الكثير نص على وجوب الخمسين لا مطلقا

وكذا مقيدا او انما الموجود صحيحة علي بن جعفر مطلقة موضوعها في حبل نزح
شاة فهو تحت نصه وادونها [illegible] او نزح ما بين ثلثين الى
اربعين ثم [illegible] او هو [illegible] لا يوافق الخمسين ومع ذلك مخصوصه
بالشاة والحاق نجس العين بها مشكل [illegible] لا يمكن الاستشكال في ضعف
الشاة [illegible] فالظاهر الحاق دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام في دم
الحدث [illegible] في كلام الشهيد ره فتامل نعم قطرات الدم
الواردة في صحيحة محمد بن اسمعيل التي نقلناها سابقا تشمل باطلاقها
دم [illegible] كما اشرنا اليه هذا مع ما فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين
ايضا وقد عرفت [illegible] القول بالجميع في القليل يمكن نفيه في الكثير
ايضا لعدم القول بالفصل [illegible] كلام الشهيد ره [illegible]
قوله [illegible] والحاق [illegible] يقول بالحاق دم نجس
العين بها ههنا يقول بوجوب نزح الجميع له البتة اذ لو جعله مما لا نص فيه
وقال بالثلثين او الاربعين [illegible] من الحكم بالخمسين لكونه
[illegible] والظاهر [illegible] وجه
التخيير [illegible] قول الشهيد ره وايضا فانهم لم يلحقوه بها في نزح الجميع مع وجود
العلة فالاولى ان لا يلحق ههنا [illegible] نعم لو علم انهم لم يقولوا بنزح
الجميع [illegible] الحكم بفساد الالحاق [illegible] ذلك [illegible] يقال انهم لم يلحقوه
بها هنا مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره [illegible] المراد
انهم



انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك ولم يحكموا بالحاقه بالدماء الثلثة فالظاهر
انهم لم يلحقوه بها هنا ايضا والا لكان ينبغي ان يذكروه هناك وفيه بعد حتى
او يقال ان المراد ان الظاهر ان الحكم بوجوب الجميع للدماء الثلثة هناك لكونها
منصوصة بخصوصها لا لكونها مما لا نص فيه فح نقول انهم لم يلحقوا دم
نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحقوه هنا اي يقال انه
بالدماء الثلثة وفي الخروج عن الحكم بالخمسين ووجوب نزح الجميع له
لم يكن باعتبار انه منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايضا بعد
او يقال ان المراد بما ذكره في الشرح من الحاق الحاقه بها في الاستثناء من هذا
الحكم باعتبار وجوب الخمسين لمطلقه بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما في
الثلثة وفيه ايضا بعد لكن يتوجه ح ما ذكره في الحاشية وهذا وقد شك
في ذلك بقوله قول المصنف في الذكرى وسيجيء عن قريب كلام متعلق بهذا
الكلام فانتظر قوله وهو يقتضي التخيير هنا اذ كان الترديد من الامام
ويحتمل ان يكون من الراوي وح يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلا لليقين
البراءة والاكتفاء بالاقل اقتصارا على ما هو المتيقن قوله احوط وافضل
كان احتمال احوطية الاكثر لو غاية الخروج عن خلاف من اوجبه اذ على تقدير
كون الترديد من الامام كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حمله على احوطية
الاكثر بعيد جدا لعدم مثل ذلك في كلامهم بل الظاهر احتمال الافضلية
فافهم قوله والمراد من نجاسته بالموت كان المراد ان المراد بنزح الاربعين

المنكور استثني خصا اذا مات فيها احدها باعتبار موته مع قطع النظر عن نجاسته
الخارجية والا فالنجاسة في بعضها فيه نزح وما ينجس منها كالكلب والخنزير
فانما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا خرج حيا فيبقى حكمه واما اذا كان
مع احدها نجاسة خارجية فلها حكمها او يتداخل الاقل في الاكثر على الاول او
يتضاعف على القول الاخر لان الاربعين لمجرد نجاسة موته حتى ان ما ينجس
منه يجب له الاربعين مقدمة نجاسة ايضا اذا كان مضموما كالكلب لوجب مع الموت
بسبع لخروجه حيا او مقدمة الاقل فيه اذا لم يكن مضموما كالخنزير على القول
بالتضاعف او اكثر الامرين من الاربعين ومقدرة او مقدمة الاقل فيه على القول
بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لكن ضعفه فان ظاهر النصوص
ما اذا وقع احد هذه في البئر ثم مات فيها لا ان المتعارف ولو لم تكن ظاهرة
فيه فلا ريب في شمولها له ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب فيها باعتبار نجاسته
ونجاسة الموت جميعا لا معنى للقول باكثر الامرين او التضاعف ح نعم لو كان
الاربعين في مقدمة الاحتمال ما ذكره فيما اذا وقع فيه ميتا ثم مات بناء على ان
انه لا يبقى نجاسته الاصلية بعد الموت فقد بين قوله والمستند ضعيف كما اشار
اليه الفاضل في شرح الارشاد من رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق ع قال سألته
عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب وشبهه وهذه الرواية رواها
المحقق في المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القاسم عن علي عنه ع ولم
اجدها في الكتب الاخبار المشهورة على هذا الوجه بل ما وجدتها في التهذيب
والاستبصار



والاستبصار بهذا السند هكذا سألت ابا عبد الله ع عن الفارة تقع في البئر قال
سبع دلاء قال وسألته عن الطير والدجاجة قال سبع دلاء والسنور عشرون
او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه وعلى ايضا فيما في الموثق عن سماعة
عن ابي عبد الله ع وفيها ان كانت سنورا او اكبر نزحت منها ثلثين دلوا او
اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال بها بين الروايتين كما فعله الشيخ
وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على تعيين الاربعين مع ورود روايات صحيحة
بخلافه فيها بعضها نزح دلاء وبعضها خمس دلاء وبعضها ان تنزح الماء فتنزح كلها
واعتذر الشيخ في التهذيب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين لرعاية
الاحتياط فتامل قوله واطلاق الحبل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم
بالمسلم اذ الظاهر من الرواية ان هذا البول نفسه فلو ضم اليه نجاسة اخرى
لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سبق في بحث الكافر في البئر لكن
القائلين بالفرق ههنا لم يفرقوا ههنا وانما احتمله بعض المتأخرين
ولعل وجهه انه تحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله
الى ظاهر بدنه وتنجيس باطنه لبوله زيادة من نجاسته في نفسه غير معلوم
ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس في البئر اذا وقع لم يظهر لي منقحا في كلام الاصحاب المتنجس
ومثله القول في عذرته والشيخ ره في شرح الارشاد ومع حكمه في البول بعدم
الفرق بين بول المسلم والكافر لشمول الحبل لهما احتمل في العذرة اختصاص
الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر بمجاورته وهو غير ظاهر لانه يكفي الخراج

دم نجس العين من حكم مطلق الدم والحاق بغير المنصوص بهذا الاعتبار وهذا انما
وعدناك هناك فقد يتوقف فيلحق بولهما بما لا نص فيه وقد تقدم صحيحة محمد بن
اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء للقطرات من البول وهي مطلقة وصحيحة معوية بن عمار
ايضا مطلقة في وجوب نزح الثلثين لوقوع قطرة بول فيها ومع وجود هذه الروايات
ادخال بولهما وكذا بول الصبية فيما لا نص فيه كما ترى ومنه يظهر ان حكمهم في
بول الرجل ايضا بالاربعين مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخلو عن غرابة
وكانه كان معهم قراين او حجة لهم ترجح ذلك الخبر عليهما او حاولوا بما ذكروه
الجمع بين الاخبار فحملوا الكلام على الاربعين والجميع على الاستحباب او يكون تخصيصه
بغير بول الرجل فيتحقق لنا اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اي من مقدر بول
الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل في كل منهما ان يصير اكثر من
الآخر كما في لو تغير البئر بالمقدر وجب اكثر الامرين من مزيل التغير والمقدر
واما هنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو او اقل مما لا نص فيه او ازيد
منه على المذهبين فكان ينبغي ان يقول وجب في بول الخنثى الاربعون مع احتمال
الاجتزاء بالثلثين على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا
فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليتيقن البراءة واحتمال الاجتزاء بالاقل لانه المتيقن
والاصل عدم وجوب الزايد ثم لا يخفى ان هذا الاحتمال انما يجري في الخنثى على القول
بنزح الجميع فيما لا نص فيه اذ حينئذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا
ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب

الزايد



الزايد فتخصيص الاحتمالين بالقولين تمالا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء
بالاقل متعلقا بالثاني ايضا اي على جميع المذاهب بعيد جدا مع ان الموجود في
العبارة ما ذكره في ح يح حيث قال ولا يلحق به بول المراة بل هو مما لا نص فيه و
الاجود في بول الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه
لسلامته عما اوردنا من الخدشتين هذا اما قوله والجميع للبعض الخ كان تقريب
الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين
او ذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احدهما وهو العذرة الرطبة
او الذائبة والاربعين لبعض افراد اخرى كبول الرجال والجميع لبعض اخر
كبول المراة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا الاخير وهو خروج الكلب
واما على الرواية فلشمول الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع مما
لا نص فيه انما هو مناط لعدم العلم بالمقدر واما الامام ع فهو عالم باحكام
فلعله علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه من الابوال وخروج الكلب لا يزيد عن
الثلثين فالصواب في تقرير الاشكال على الرواية ان يقال ان ترك الاستفصال
يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات كذلك مع وجوب الخمسين في
بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول فكيف يكتفى بالثلثين
في الجميع فذا اما قوله فلنا اضعاف ماء المطر الخ لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف
ماء المطر حكمه يكفي لدفع الاشكال ولا حاجة فيها الى التمسك بكون مبنى
حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ان يدفع الاشكال به من غير حاجة الى الجواز

المذكور بأن يبني حكم البئر على جميع الخلاف وتفريع المتفق ولا سبيل للعقل
الى درك سر الاحكام التي وردت متفرقة فيجوز ان يكون الكل واحدا منها منفردا
مقدرة ومجموعها لحاظ اللازم مقدم اخذ اقل ولا يعلم يظهر لنا سر بل ربما يكون
الى عدد منه يجيز فيها ان يكون لكل واحد منفردا حكم ومجموعها حكم اخر فيجوز ان يكون
مقدرة منفردا ازيد منه مجتمعا ولعل ما فعله المشهور من غير المفهم انه اطلق ان
الحكم متعلق بالجميع فيجب لغيره مقدرها والجميع مبني على هذا ويؤيده انهما اورده
العلامة على علي بن ادريس حيث جعل خروج الكلب حيا مما لا نص فيه على طريقته
ومع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا لثبوته عنده مع الموت ففي
الحيوة بطريق اولى وهو انما يتم بالاولوية في الدم ولهذا اوجب في الفارة
مع تفسخها او تقطع اجزائها او انفصالها بالكلية نزح دلاء واوجب نزح الجميع
في البقرة منها العدم ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة
هنا لاشتمال الفارة على الجزء مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا
بل لا يبعد ان يكون كما ادعاه والذي في شرح الدروس ان عدم نقصان قدر النزح
بسبب حصول نجاسة اخرى حتى ادعى الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات
وما ذكره العلامة من مثال الفارة ومثلها الكلب ونحوهما ففيه ان التفسخ
لا يستلزم وقوع البعرة فيها لجواز ان لا يكون في جوفها بعرة ومجرد الظن
لا يكفي في الحكم على ان البعرة قبل خروجها يمكن ان لا يتنجس لما هو اقرب
وصول الماء اليها واتصالها بماء البئر بعد تفسخ الحيوان واضمحلاله

لعله



لعل انقلاب واستحالات الصغيرها فلا يمكن الحكم بوجوب نزح مقدرها في العلم
بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت فيها منفردة
هنا ويمكن توجيه كلام المشهور بان نظر الى ان احتمال الانفعال المذكور
مع ملاحظة ان مبنى حكم البئر على الاذى نصيبا لا قبولهن تخ عند الاستيعاب
بالكلية بخلاف ما الميل ضبط ذلك فانه ليس بتلك الظهور فتقيد ... و
ان لم يذهب اعيان هذه الاشياء اشارة الى رد ما ذكره المحقق الشيخ علي رحمه
في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء المطر الخالط لهذه النجاسات مع
استهلاك اعيانها اذ لا يبعد ان يكون ماء النجاسة خفيفا وقد يؤيده
الرد انه لا حاجة الى التقييد باستهلاك اعيانها لصحة احتمال الانفعال في
ماء المطر بعد ذلك ايضا وان كان مع الاستهلاك اظهر ويدفع الا متعاد
بالكلية لكن يشكل تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظاهر من الرواية بقاء اعيان
النجاسات واورد ايضا عليه في شرح الارشاد انه لو كان الحكم في ماء المطر
المتنجس بهذه الاشياء من غير ان يكون اعيانها موجودة لم يبق فرق بين ماء
المطر وغيره وفيه تامل اذ لا يلزم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير
الاستهلاك ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق
غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار
بعض القيود وهو ظاهر الان لا يكون نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب
اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر وغيره فلا يمكن تنزيل فتواهم

على ما ذكره فتأمل قوله كفت الثلثون نظرا الى القياس بالطريق الاولى قوله
ان لم يكن له مقدر اراد بالمقدر ما يشمل المقدر فيما لا نص فيه ايضا على القول
بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدر هو ما لا نص فيه كخرء الكلب و
بول الخنثى والمرأة على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر مساو فما كان
المقدر اكثر كالعذرة الرطبة وبول الجمل وكذا بول الخنثى والمرأة والجزء
على القول بالاربعين مما لا نص فيه وما كان له مقدر مساو واذا كان مما لا نص
فيه على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي والرضيع
والعذرة اليابسة قوله ان حكم بعضها كالكل ولو جعل فيما كان مقدره
اقل فينبغي اخراج ذلك كما فعله الشارح قوله في الحاشية القول بان العشرة
اكثر ما يضاف اليه هذا الجمع اه كانه جعل قوله يضاف اليه هذا الجمع على انه يراد
بهذا الجمع والظاهر ان مراد الشيخ انه اكثر عدد يميز هذا الجمع مميز الدوم مضافا
اليه له فان ما فوق العشرة مميز مفرد صح لا يرد الايراد الاول كذا افاده
سلطان العلماء ره ولا يخفى ان قول الشارح هذا الجمع بالجام هنا لا يلايم
الحمل على ما حمله قدس سره على انه يرد عليه ح ان هنا انما هو جمع الا هنا فه
واما اذا تجرد عن الجمع يصل احد اقسام الركنا فانه لا يعلم من قوله عند عدم اهم
ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا قال اعط دراهم يعلم ان تأملا مور
يزيد عليها كما انه جواب قوله فيه لخصوصه مع وصفه باليسيرة فانه يؤيد الحمل
على الاقل الا ان يجعل وصفا بيانيا وهو بعيد واعلم ان الشيخ العلامة
انما

والعلامة انما ذكر اما نقل عنهما في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة
المتضمنة لنزح دلاء في قطرات الدم لا صحيحة علي بن جعفر المتضمنة لنزح دلاء
يسيرة لنزح الدجاجة والحمامة والشاة وهي التي اشار اليها الشارح ههنا
وتوجيه كلام الشارح ان حمله رواية الاولى على اي وجه من الوجهين
يستلزم حمل الرواية الثانية ايضا عليه فما ذكره في الرواية الاولى كانه
ذكره في الرواية الثانية ايضا وتعبيره الوصف باليسيرة انما يلايم الحمل على
الاقل لا الاكثر فتدبر قوله فيهما وقد نبه في المختلف اه وان في المختلف بعد
ما نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج من وجه اخر وهو ان يؤخذ الجمع كثرة و
اقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن
ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب اربعين اكثر العشرة
كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايضا مع ظهور فساده
لا يخرج عن تكلف فان النظر على ما حمله عليه لا يدل عليه فافهم قوله وهو الحمامة
فما فوقها اراد بالحمامة ما يعم ما يشبهها في الجثة اذ الغرض من التخصيص
بالحمامة فما فوقها اخراج العصفور الذي يجب له دلو واحد كما سيجيء و
سيفسره بما دون الحمامة فالمراد بالحمامة ههنا ما يشمل جميع ما في جثتها
وان لم يكن ماكول اللحم قوله اعتبار تفسخه اي تفرق اجزائه او في
بعض نسخ بعض الاخبار التسلخ بدل التفسخ واعلم ان في الروايات
الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح وقد عدد ايضا الاطلاق

نزح الثلث فيما كصحيحة معوية العمار وصحيحة ابن سنان وقد جمع بينها في المنتهى
بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يحصل ذلك واستشهد
لهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب السبع وكانها تصلح
شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار اليه الشارح واما صحيحة الفضلاء و
صحيحة علي بن يقطين ورواية بقباق المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها
سهل اذ يحمل الدلاء على الثلثة ويقيد بعدم التفسخ او على السبعة ويقيد به
او يجعل شاملة لكل منهما ويمكن ايضا الجمع بينها بالقول بالاكتفاء بالثلث وحمل
السبع على الاستحباب مع التغير او مطلقا مع زيادة تاكيد معه لكن ما ذكره اولى
قوله وهو الذكر الذي غاد سنة الى هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع لدفي
المشهور حيث جعلوه مقابلا للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد
الا ان الصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله في كلام المصنف هيهنا حيث لم يذكر
الرضيع على المعنى اللغوي وهو الذكر غير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالسبع
صحيحة منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ينزح سبع دلاء اذا
بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة لصحيحة
معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب
واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد في بوله فلا شاهد له كما سيشير
اليه الشارح لكن في رواية علي بن حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم
حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع التصريح بالفطيم او استدلوا بفحواه

ويشكل



ويشكل بانه انما يتم مع صحة المنطوق وهي هنا ليس كذلك عندهم الا ان
يحمل الفطيم على المشرف على الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشارح
الذي لم ياكل الطعام وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له
وفسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل او لا وسواء فطم او لا
وفسره الشارح بما فسره وانما جعل الغالب اكله او المساوي في حكم الصبي لا
من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي هيهنا مقابل
الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان الاكل
غالبا او مساويا فهو في حكم الصبي هيهنا على هذا القول ويبقى قسم اخر
اهمل ذكره وهو ما في الحولين فطم والظاهر انه داخل في الصبي عنده ويمكن حمل
الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سن الرضاع شرعا
ويحمل بالغلبة على ما يشمل الذي انتفى فيه الرضاع بالكلية وح فلا اهمال
لكن لا يخفى ما فيه من التكلف واذ قد عرفت عدم ورود نص في الرضيع
فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك وترجيح احد التفسيرات فتدبر
قوله وغسل الجنب وقال ابن ادريس لا رتماس الجنب وظاهره مطلق الارتماس
وان لم يكن للغسل وقيل لوقوع الجنب فيها واكثر الاخبار يوافق الثالث
وبعضها الاول واما الثاني فلا شاهد له منها ولكن ابن ادريس ادعى
وقوع الاجماع عليه قوله الخالي بدنه من نجاسة عينية والقائل بالنجاسة
فلعله بنجاسة حكمية واحتمل العلامة كون الحكم باعتبار المني انفكاكه

الجنب عند غالبا وما اليه المحقق ولد الشهيد وعلى هذا فيجب ان يقيد بوجود
نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على ذلك وجعلها على الغالب قوله ومقتضى النص
نجاسة الماء بذلك ليس في النصوص الا الامر بنزح سبع دلاء لوقوع الجنب فيها
او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار واما ان ذلك لنجاسة الماء
او لمجرد سلب الطهورية من دون نجاسة فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا
ان يقال ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما يرشد
الى انه للنجاسة كما في سائر ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة هذا ثم ان النجاسة
بناء على الاحتمال الذي نقلناه عن العلامة ظ واما على ما هو المشهور من اشتراط
الخلو فلعله بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على
القول بالتقييد به او بمباشرة بدن الجنب له عند الوقوع او النزول لو لم يقيد
بالاغتسال ولا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا
للنجاسة العينية ولا عبرة باستبعاده كما لا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر
اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايضا لو لم يقيد الحكم بالاغتسال
وانه يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يقيد بذلك فلا يظهر للتخصيص
بسلب الطهورية وجه ثم هيهنا احتمال ثالث يلوح من جماعة وهو ان
يكون النزح تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات واظهر منها عندي انه لمجرد
التنظيف من ثوران الحماة بسبب دخوله وزوال النفرة الحاصلة للطباع
بدخوله او الاغتسال فيه فتامل قوله وعلى هذا فان اغتسل مرتماسا تفريع
على الحكم



على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل الجنب فيه الخ المدارك واعلم انه قد
ذكر جماعة من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب اذا اغتسل مرتماسا
طهر بدنه من الحدث وتنجس بالخبث وان اغتسل مرتبا اجزا قوله غسل ما
غسله قبل وصول الماء الى البئر خاصة والنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم
على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل
في الجملة عند تحقق بعضه خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيص الحكم
بالاغتسال وهي رواية ابي بصير هكذا قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب
يدخل البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء ويبقى في العرف في اثناء الفعل
انه يفعل كذا كما يقال في اثناء الصلوة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخلو
عن اشكال ولهذا اقتصر الشهيد على ذكر الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين
في الغسل الارتماسي ايضا اذا كان مغمورا عن الماء اذ الدفعة فيه عرفية
لا حقيقة فعند ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل
في الجملة ولانه يقال انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى الغسل
هناك وقلنا بصحة هذا الغسل اتجه الجزم بما ذكروه والنهي على تقدير القول
بنجاسة الماء بذلك ءانا بسبب الغسل ما اختاره صاحب المدارك من
تعلق الحكم بالاكمال والاحتمال المذكور في الترتيب بعيد وفي الارتماسي كانه
ابعد والاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافه ولا
يثبت ذلك بمجرد الاحتمال سيما مع بعده والله تعالى يعلم قوله مع اتصاله به

او وصول الماء اليه اى اتصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اى
ماء الغسل اليه اى الى ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا ان يحكم
بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل اليه
ماء الغسل اى اذا قام في البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل
يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول وان كان خارجا عن الماء
ولم يرجع اليه عندنا لتحقق الغسل فيه في الجملة فتامل قوله بل بما لا نص فيه هذا
على القول بالثلثين او الاربعين فيما لا نص فيه متجه واما على القول بنزح الجميع
فيشكل بانه اذا لم يحكم بالاربعين لموت الخنزير فيه وهو مستلزم لاخراجه حيا
فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا الظاهر ان موته فيه لا يخفف نجاسته ولخروجه
حيا لا يزيدها فالظاهر الاقتصار فيه ايضا على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب
الاربعين في موته ولم يدخل في شبه الكلب او اكثر من مستوى على ما ورد في
الروايتين هناك بل داخلا في نحو الثور وقلنا بنزح الجميع لصحيحة عبد الله
ابن سنان الوارد بنزح الجميع في الثور ونحوه على ما في التهذيب وان لم يكن
او نحوه في الاستبصار لا يمكن هيهنا الحاقه بغير المنصوص وفي موثقة عمار عن
ابي عبد الله عم قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزح
كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير مع جعلها شاملا للموت وحيوته معا
او تخصيصها بالموت ويجعل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره الشارح
لكن المشهور بين الاصحاب هو ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع





في موته عن احد منهم فتامل قوله فيجب تقييده بالجلالة اه يعني لو كان نص على
وجوب الخمس فيه لا تبعناه من غير حاجة الى التقييد اما تعبدا وان كان خلاف
ظ عبارة المص ره فان ظاهرها ان النزح لجميع المذكور للتطهير البئر او بناء على
احتمال ان يكون مطلقه منجسا في البئر وان لم يكن منجسا في غيرها كما في عرق
الجنب على بعض الاقوال على ما سبق او لانا حكمنا بنجاسته ره مط مستندا
الى ذلك النص واما اذا لم يظهر نص فاعتمادنا في القول بوجوب النزح له يتوقف
على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلالة ليكون منجسا لكن الكلام ح في تقييده
فيحتمل ما ذكره من الوجهين قوله ليكون منجسا اى عند المص ره فانه خص النجاسة
بذرق الجلال واما غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتابي الاخبار الى
نجاسة ذرق الدجاج مط فح لا يلزم عليهم التقييد والمفيد ره مع انه نقل عنه
القول بالنجاسة مط خص هيهنا بالجلالة فتدبر قوله وعشر لدخالها في العذرة
هذا الاحتمال ذكره المحقق ره في المعتبر وصرح بان العشرة ح في غير الذائب وانه
ذائبا يجب خمسون ويمكن تاييده بان نجاسة الجلال باعتبار كونه العذرة
فالظاهر انه لا يزيد نجاسته عليها ورده في شرح الارشاد وغيره بان العذرة مخصوصة
بفضلة الانسان وقد سبق من الش تفسيرها بها في هذا الكتاب ايضا لكن
لم يثبت ذلك عندي عما رايناه في كتب اللغة وان لم يثبت ذلك فرايضه هو
يكفي وجعلنا فعله في هذا الكتاب من التفسير اقتصارا في الحكم على المتيقن
واما رده ما ذكره المحقق من الاحتمال فله وجه اعلى وهو عدم اختصاصها بفضلة

الانسان ما سبق من مكاتبة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط
شيء فيها من عذرة كالبعرة ونحوها ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء
مستندا الى هذه الصحيحة الا انه يثبت الاجماع على عدم جواز النقصان
عن الخمس ثم نقول بالخمس و نتمسك في نفي الزايد بهذه الصحيحة وبها
ايضا على عدم اختصاصها بفضلة الانسان كما في صحيحة عبد الله بن ابي
عبد الله قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي و في ثوبه عذرة من انسان
او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمالين لا اختصاص
للحكم بذرق الدجاج بل يجري في كل جلال بل في مطلق رجيع ما لا يوكل لحمه
فالتخصيص به بناء على الحكم لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فقط قوله
للاجماع على عدم الزايد ان تم وكذا على عدم النقصان ان تم او يتمسك في النقص
بعدم تيقن البراءة به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم الزايد بما
نقله عن ابي الصلاح انه قال خرؤ ما لا يوكل لحمه يوجب نزح الماء وان كان
بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بخلافه او يحمل كلامه على ما لا يوكل لحمه اصالة قوله
والماخذ فيهما ضعيف كانه اراد بهما ما نقله بعد من التعليل ووجه ضعفه ولا يخفى
ح استبعاد هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة الى ماخذ اخر غير ذلك
كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان كلما يقع في بئر الماء فيموت فيه
اكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد
وما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان الحية يجب فيها اكبر
من العصفور



من العصفور ولا يخفى ضعفه لتعلقه بالعصفور وانما يجب الثلث لمساواتهما
الفارة في قدر الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة
ومثلها يموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلثة وجه الاستدلال ان الحية لا تزيد
على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايضا على ما
ذكر من التعليل اذ لو لم يكن لها نفس فلا يوجب نزح الماء او ورد انه لا ينجس
الماء الا ما كانت له نفس سائلة وان كل ما ليس له دم فلا باس به واستدل
في المعتبر بصحيحة الحلبي قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح
منها دلاء فيزاد على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع ابتنائه ايضا على ثبوت النفس
انها مطلقة فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء
ان سقط في البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد ويقال
انه ليس باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل قوله عدم استلزامه
للمدعى وهي الثلث الا ان يتمسك بانحصار القول فيها على تقدير النجاسة ان تم
ويشكل ذلك بما نقله العلامة في المختلف عن علي بن بابويه في رسالته انه
قال اذا وقعت فيها حية او عقرب او خنافس وبنات وردان فاستق منها
للحية سبع دلاء وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة
الرسالة وفيها موضع سبع دلاء دلو واحد وعلى الوجهين فيشكل دعوى
الانحصار المذكور وان كان على الثاني يمكن حمله على ما اذا خرجت حية لكن
ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخة الرسالة الفقهية التي عليها الاثار

الصحيحة دلاء بدونها السبع وح ينطبق على الثلث فتأمل **قوله** ولا شاهد له كما
اعترف به المصنف هنا من الشهرة غريب جداً فان الشيخ قد روى في التهذيب
والاستبصار في الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة
والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وفي الصحيح ايضاً عن ابن سنان
عن ابي عبد الله ع مثله ومع وجود هاتين الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد
له والعجب منه نسبة الاعتراف بذلك الى المصنف في غير البيان مع انه قال في
الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما للقول الصادق ع
وقال في الدروس وثلث للوزغة والعقرب فقيل يستحب لهما وكان وقع
سهو في الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فنسي وكتب
في الوزغة وذا الكلام المصنف قال في الذكرى بعد ما نقلنا وللعقرب عند
الشيخ واتباعه ولا نص يجافيه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة
ووجوبا يكون لضرر السم انتهى فقد اعترف في الذكرى في العقرب بما نقل
لكن ينبغي انه في الدروس لم يعترف بذلك في العقرب ايضاً بل عبارته
هي ما نقلنا **قوله** ومنها قيل بالاستحباب اي في الوزغة والعقرب لعدم النجاسة
ولعدم النفس السائلة ولعل اي الاستحباب لدفع وهم السم **قوله**
وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان هذا ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ
ذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلي الذي يسكن الدور
فلعله تفسير لمرادهم بالعصفور هيهنا فانهم ارادوا العصفور وشبهه
صح



كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدي منه الى ما
يشبهه في القدر والجثة لا بد من الدليل والشهرة بمجردها لا يكفي دليلا
فلا يبعد ان يقال باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما شابهه في الطير او
في الشيء الصغير وقد ورد في كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايضاً في الطير
تحديدها بالسبع والخمس ثم على تقدير التعدي الى ما شابهه فانما يتعدى
الى ما شابهه في الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل عن الشيخ نظام
الدين الصهرشتي شارح النهاية التعدي الى صغير كل طاير اذا كان بقدر
العصفور **قوله** وقيده في البيان بابن المسلم والا فلا يكفي الواحدة لنجاسته
كفره ومبناه على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرجل فتذكر **قوله** فاطلاق النزح من
اطراحه كونه مما لا نص فيه هذا على تقدير اطراح جميع ما ورد في الباب لكن
في بعضها ربما ورد مقدار اخر يكون العمل به ارجح مما عليه المشهور فينبغي النظر
في ذلك والتامل فتامل **قوله** كل اثنين منها يجاذبان الاخريين بان ينزح اثنان
في وقت بان يكون احدهما فوق البئر والاخر في البئر ويملأ الدلو وينزح الاخريان
ثم يستريحان فيقوم الاخريان مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكروا ايضاً
طابقاً في شرح الدروس انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر
فيها ولا يبعد ان يتحقق بكونهما فوق البئر يتشاركان في النزح **قوله** من اول
النهار الى الليل اي يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به
المصنف في الذكرى مستندا بان المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وفي المعتبر

جعل ذلك احوط وقال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاحوطية حسن و
اما كلام الشهيد ففي موضع النظر لانا نحمل على يوم التسوية يقتضي هدم
الاجزاء باليوم الذي يفوت منه اول جزء واه تقل وعباراتهم لا تدل عليه بل
ظاهرها ما هو اوسع من ذلك ولفظ الرواية يحتمل ايضا الصدق اسم اليوم
وان فات منه بعض الاجزاء اذا كانت قليلة وبالجملة هذا التدقيق
اللازم من جعله يوم سوى مستبعد وقد تبعه على ذلك المتاخرون
فاوجبوا تفريعا على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا واخرا من باب
مقدمة الواجب وجعله في الذكرى احوط المحقق حفظ النهار معها واوجب
بعضهم تقديم التاهب بتهيئة الالات قبل الجزء المجعول مقدمة وهذه الفروع
كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو حسن قوله ولا يجزي مقدار اليوم ام لزوم جميعه
من النقض وعدم العبرة بالقياس قوله ويجزي ما زاد على الاربعة قال في الذكرى
الظاهر اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم الموافقة ما لم يتصور بطوء
بالكثرة انتهى وانت خبير بانه لا حاجة الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث
الاربعة في الرواية التي هي مستند الحكم بل فيها هكذا فان غلب عليها الماء
فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون
يوما الى الليل وقد طهرت واستنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا
حمل الكلام على ما هو الظاهر منه من الزيادة على الاربعة مع تراوحهم اثنين اثنين
ويمكن حمله على الزيادة على الاربعة بمعنى الزيادة على الاثنين في كل نوبة او بعض
التوبات

التوبات وح يتجه ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطوء فكانه لا يخرج عن وجه
اذا كان زائدا زيادة يقتضيها واحتمال تصور البطوء بالكثرة على الوجه الاول
باعتبار ان قطع كل اثنين وذهابهما واشتغال الاخرين بدلهما اشياء تستلزم
فصلا لا يخلو عن الترح فاذا اتكى هذا التبديل باعتبار كثرة الجماعة كثر الفصل
المذكور عن ارادة البطوء وعلى الوجه الثاني باعتبار ان كثرة المباشرين قد تمنعهم
عن العمل ويوجب البطوء فتامل قوله دون ما نقص هذا هو الوجه على الظاهر
الرواية وفي شرح الدروس واستقرب في التذكرة الاجزاء بالاثنين القويين
اللذين ينهضان بعمل الاربعة وفيه اشكال وكان كلام المص في الذكرى ايضا
ناظر اليه حيث قال واما الاثنان الدائبان فالاولى المنع لمخالفة النص حيث قيد
الاثنين بالدائبين انتهى وكانه ره حمل الدائبين على الاثنين يقوى ماده
بعمل الاربعة بتعب فجعله ناظرا الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذ لا نهضا بعمل
الاربعة بلا تعب والظاهر انه اراد بالدائبين المجتهدين اللذين اعتادا بالتعب ومعه
اول الاعمال فينهضان بعمل الاربعة من غير تعب وح فليس فيه نظر الى ما في
التذكرة نعم الحكم بذلك الا على سبيل الاولوية فتامل قوله ويجزيهم الصلوة
جماعة فاداء الفضيلة الخاصة لا يحصل الا بها واما الصلوة جميعا فلا وجه لتجويزها
فان في كل منها فيها في وقته احتمال منع بعضهم من الاكل ايضا وهو الاحوط قوله
ولا الاكل كذلك ع في الذكرى جوز ذلك ايضا وعلله باقتضاء العرف له وفيه
اشكال اللهم الا على ما ذكره صاحب المعالم من التوسعة في باب التقدير لليوم

فتامل قوله وهو حسن عملا بمفهوم القوم آه الظ انه تحسين لما صرح به المصنف
في غير الكتاب من اعتبار الرجال اي اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا او التمسك
بمفهوم القوم اي مدلوله في كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه في العرف الا
الرجال ولنص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال في الصحاح القوم الرجال
دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال ابن الاثير القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن
به يعني في قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وقد قابلهن الشاعر
ايضا في قوله اقوم ال حصن ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان علمنا بان مخبر
المتضمن لنزح القوم اخرج النساء والصبيان وكان اعتقاد اطلاقه القوم على
النساء والصبيان ايضا اما الاول فلا اختلاف في اهل اللغة في ذلك قال في
القاموس القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله النساء
على التبعية واما الثاني فلانه وان لم يظهر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن
ما ذكره لا يابى عنه ايضا اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو الذكر بقرينة
المقابلة بالنساء فلعله ظهر له ما دل على دخول الصبيان ايضا والاحوط
اعتبار الرجال واجتزا بعض الاصحاب بالنساء مع عدم قصور نزحهن
من نزح الرجال وكذا الصبيان والخناثى وكانه نظر الى اشتراك العلة
وفيه اشكال قوله ولو تغير ماء البئر في المسألة اقوال منتشرة جدا وفي
التفصيل في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله جمع بين المقدر وزوال
التغير



التغير ظاهره الاتيان بكل منهما على حدة بان ينزح حتى يزول التغير ثم ينزح المقدر
كما هو احد الاقوال في المسألة لكن الشهيد كانه راى القول بوجوب اكثر الامرين
اقوى فحمله عليه وربما يؤيد ذلك تقديم المقدر في العبارة على زوال التغير
اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهره لكان الانسب تقديم زوال التغير اشارة
الى طريق الجمع فتامل قوله ففي الاكتفاء بمزيلا لتغير آه هذا القول اختاره صاحب
المعالم وصاحب المدارك وهو الذي تطابق عليه نظر الى صحيحة محمد بن اسمعيل
عن الرضا ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه
فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ابي اسامة
وفيها وان لم يتغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وموثقة سماعة وفيها او
الماء نتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت الماء حتى يذهب النتن من الماء
ورواية زرارة وفيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب ومجملة الاستدلال ان ظ
هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مطلقا لكن فيما له مقدر اذا دل الدليل على
وجوب نزح المقدر بمجرد الملاقاة فبان على وجوب نزحه مع التغير ايضا بطريق
اولى فيحكم بالجميع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان حصل المقدر وبقي التغير نزح
ايضا حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير ولم يتم المقدر نزح ما بقي
من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار فيما له مقدر بما عدا هذه الصورة و
اما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارتها
بزوال التغير بها والظ ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع ايضا فيما قدر له

ذلك كالخمر فهذا ايضا لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزح الجميع وان زال التغير قبله
وذلك لجريان ما ذكر في المقدر فيما نحن فيه اذ اوجب فيه نزح الجميع بمجرد الملاقاة
فمع التغير بطريق اولى ثم الاقتصار هو الاقوى فيه على القول بوجوب نزح الجميع
فان ذلك عندهم ليس مستندا الى تعيين شرعي حتى يجري فيه ايضا ما ذكر
من الدليل بل باعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها او عدم العلم بطهرها فلينزح
الجميع ليحصل اليقين وعلى هذا فمع التغير لما وجد الدليل الشرعي على طهارتها
بالنزح الموجب لزوال التغير وهو ظاهر الاخبار المذكورة فيعمل به ولا حاجة الى
نزح الجميع ليحصل اليقين لكن يلزم ح كون امر التغير اهون من الملاقاة
في هذه الصورة اذ مع التغير يتم بان زال التغير بنزح دلاء ومع الملاقاة لا بد من
نزح الجميع تيقنا فيكون امر الملاقاة اشكل لكن لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب
نزح الجميع مع الملاقاة ليس حكما شرعيا اصلا حتى يستبعد من زيادته على
التغير بل انما نشأ من عدم علمنا بالمطهر ولا ضير في زيادته عليها علما شرعا
من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة الامر نعم يتجه ان يقال
ان في صورة الملاقاة بنجاسة اذا اتفق تغيرها بها وقد نزحت حتى يعلم زوال
التغير بها على تقدير وجوده ح فينبغي ان يحكم بالطهارة بذلك مع عدم الاحتياج
الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير ففي عدمه
بطريق اولى وكانهم لا يبالون بمثل هذا ولو فرض حصول هذا العلم هنا فظني
ان الروايات المذكورة سوى رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها في حصول

الطهارة



الطهارة بعد زوال التغير مط بل لا يبعد حملها على انه مع التغير لا بد من النزح
حتى يزول التغير ولا يكفي حصول ما ذكر من النزح المقدر والحاصل انه
لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير مط وهذا لا ينافي وجوب شيء
آخر ايضا بعده كما اذا زاد المقدر على ما يوجب زوال التغير ح فيبقى الاخبار
المذكورة على ظهورها في الجميع ولا يستفاد منها في الاقوى فيه بعد النزح المزيل
للتغير الا حصول ما يوجب بسبب التغير لا طهارة البئر مط فيتوقف الحكم
بالطهارة على حصول ما هو مقتضى احد الاقوال في الاقوى فيه واما رواية
محمد بن اسمعيل فهي وان كان ظاهرها في الفساد وحصول الطهارة بعد
زوال التغير لكن ذلك باعتبار مع الحصر الخبر على عدم نجاسة الا بالتغير
والكلام هنا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وح فيجب تأويل تلك الرواية
وبعد تأويلها كانه لا يبقى ظهورها فيما ذكرنا وبالجملة فالظاهر ان القول الثاني
هيهنا كما اختاره الشهيد على تقدير القول بوجوب نزح الجميع في الاقوى فيه لا يخلو
عن وجه فتامل فيه ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين اه وذلك لان القول
باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعي اذ عدم العلم بالمطهر لا يوجب
الحكم بتعين الثلثين او الاربعين وح فحكمه حكم ماله مقدر شرعا فيعتبر في
التطهير اكثر الامرين وح فيتصور عموم الاخبار المذكورة في الجميع بما اذا زال
التغير بعد حصول المقدر او معه ولا يخفى بعده والاظهر حملها على ما ذكرنا
من توقف حصول الطهارة بعد التغير على زوال التغير لكن لا كفاية في ذلك

في خصوص الماء الحق لا يحتاج الى هذا التخصيص فتامل قوله مع صدقه عليه مع
القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة المصنف ره بناء على ما هو المشهور
من ان النفي المقيد يرجع الى القيد ويبقى اثبات الاصل فلا يتوهم فساد
تعريفه بدون القيد لصدقه على كل ما لا يصدق عليه الماء اصلا ولا حاجة
الى الاعتذار بان التعريف لفظي ولا ينافيه كونه اعم من المعرف كما ذكره المحقق
الشيخ علي ره والى جعل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام في المياه
ويراد به ما يصدق عليه الماء في الجملة لما فيه من التكلف قوله اختيارا واضطرارا
ما يلوح من كلام ابن ابي عقيل جواز استعماله في رفع الحدث والخبث
مع الاضطرار قوله يرفع مطلقا اي مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذي
ذكره الصدوق قوله مع اتصاله بالكثير المطلق اي على الوجه السابق في تطهير
المياه مع زيادة هي امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا التي
لصيرورته ماء مطلقا عليه كما سيشير اليه الشارح ره في رفع القولين فافهم قوله
ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق آه قال المصنف ره في الذكرى وطهره في
المبسوط باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه لو زال التسمية التي
هي متعلق النجاسة والعلامة تارة يزوال الاسم وان بقي الوصف لانه تغير
بجسم طاهر بالاصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقي الاسم لانه لا سبيل
الى نجاسة الكثير او تغيره بغير النجاسة وقد حصل ها الثاني اشتباه انتهى و
قال العلامة في المختلف قال الشيخ المضاف اذا وقعت فيه نجاسة فجس قليله

كان



كان او كثيرا على ما قدمناه ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق
ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء عليه لم يجز استعماله بحال وان لم يسلبه
اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز ايضا
استعماله والحق عندي خلاف ذلك في موضعين منها انا لا نشترط امتزاجه
بما زاد عن الكر بل العرض بالكر ويبقى اطلاقه فيجوز استعماله الثاني ان تغيره
احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف لا يخرج المطلق عن
الطهورية لان المضاف انما ينجس بالمجاورة لا بالاصالة فهو في اصله طاهر
وتغير المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة وان كان تغيرا بالمتنجس
واحدهما غير الاخر والمقتضي لرفع الطهارة انما هو الاول ه‍ الثاني انتهى
ولا يذهب عليك انه قد نسب مذهب الشيخ ره على ما صرح به انه شرط ان لا يسلب اطلاق
اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا عدم تغير شيء من اوصافه واما المضاف فهل يكفي
ان يكتفى باختلاطه بكثير كذلك في الجملة وان بقي اسمه ووصفه او لا بد بعينه
فيه ايضا اما اعتبر في الكثير ويكون مراده من الاختلاط هو الاختلاط على وجه
لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو الظاهر اذا عرفت هذا علمت ان ما نقله الشارح
من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقولة سوى هذا المذهب
ولا ينطبق عليه ايضا اما على الوجه الثاني الذي هو الظاهر فلان نزول الا يكفي
حمل ما نقل عليه بان يجعل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف
وتحقيق ان زوال اوصافه يستلزم زوال التسمية ايضا وان زوالهما

عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى او بناء على ان
المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما الكلي ح لا يتوجه عليه ما اورده
اصلا بل شرايط هذا المذهب ح اكثر من شرايط مذهب المصنف كما لا يخفى واما
على الوجه الاول فانه بعد التكلف في حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله بوصفه على
اوصافه على زوال اوصاف المضاف عن المطلق اى عدم اتصافه بها وتردد على
ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجه عليه ايضا انه ح لا يتوجه ما
اورده عليه من اصالة بقاء النجاسة اذ على هذا بين شرايط مذهب المصنف و
مذهب الشيخ عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى فلا يمكن لاحد منهما ان يتمسك
باصالة بقاء النجاسة الا ان يتكلف ويوجه مراده الرد على الشيخ في صورة بقاء
المضاف على حاله واما في صورة صيرورته مطلقا وتغير المطلق بالمضاف اوصافه
يلزم على مذهب المصنف الحكم بالطهارة وعلى مذهب الشيخ عدمه فالاصل معه فلعله
تمسك في رد مذهب الشيخ والخروج عن الاصل بشيء اخر وليس كلامه هنا فيه
بل في المطلب الاول وهو بعيد جدا او الظاهر ان مراده بزوال الاوصاف هو زوال
اوصاف المضاف فظن ان هذا المذهب هو انه يكفي غلبة الكثير المطلق وزوال
اوصاف المضاف فظن ان هذا المذهب انه يبقى الاسم بناء على ان زوال الاوصاف
لا يستلزم زوال الاسم والاظهر ح ان يكون قوله وان بقي الاسم متعلقا بكلا
المذهبين وكانه ظن ايضا ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف وعلى هذا
فما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من
المذاهب



المذاهب المنقولة في هذه المسئلة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط
بوجه ينطبق على مذهب المصنف وهو ان يحمل الاختلاط في قوله اذا اختلط على ما ذكرنا من الاختلاط
التام للامتياز بينهما ويحمل تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه من النجاسة
احد اوصاف المطلق والحاصل انه يشترط عدم سلب اسم الماء عن هذا المختلط
وعدم تغير احد اوصافه بما في المضاف من النجاسة اذ مع تغيره كذلك لا ريب في
نجاسته ويمكن ان يقرء يسلبه وليسلبه على المجهول فيكون المعنى ثم ينظر بعد
الاختلاط في المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايضا اسم الماء ان تغير احد
اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله وان لم يتغير احد اوصافه ولا
سلب عنه اسم الماء جاز استعماله ح فينطبق على مذهب المصنف اذ الظاهر ان المصنف
وغيره ممن لم يشترط عدم تغيره كذلك لحاله على الطهورية ح يندفع عنه ما اورده
العلامة من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط
على الاختلاط التام الرافع للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير التام وجعل ضمير
استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده
اولا فالامر فيه هين اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط وانه
ما لم يزد عن الكر لا يحصل اليقين بكثرته غالبا فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله المصنف
ايضا في الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا وكانه حمل كلام الشيخ على الوجه
الثاني الذي ذكرنا ومراده انه طهر باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال الاوصاف
اى اوصاف المضاف لزوال التسمية التي هي متعلق النجاسة فهنا اشترط زوال

الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف و
بناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف فيستلزم عدم اتصاف
المطهر بهما بالطريق الاولى ولان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز
بينهما وهو اظهر وح فينطبق على ما ذكرنا في الوجه الثاني لكن فيه ان جعل مناط
زوال الاسم وعن زوال الاوصاف مما لم يذكره الشيخ ولا بين يسلم ايضا بل الظ
انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلو
وجب حمل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه توجيه للاشتراط زوال الاوصاف
بعد الامكان اذ ليس له وجه اخر ففيه انه ليس كذلك بل الشيخ استند على ذلك
الاشتراط بوجه اخر كما يظهر بالمراجعة فتامل هذا وفي تطبيق ما نقله عن العلامة
ايضا على ما ذكره اشكال ولا يظهر في توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من حمل بناء الكلام
على ان المراد الاختلاط بينهما وح فالمراد انه طهر به فالاسم المضاف عن هذا
الماء المختلط وان بقي الوصف ثم فيما استند به على ما نقله عن العلامة ثانيا
ايضا تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجيس الكثير واما طهارة المضاف
المتصل به فلا وكان مذهب العلامة كما يظهر من كتبه التي اخذناه
فيها كالمنتهى والقواعد هو اشتراط اختلاطه بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز
بينهما وان بقي الوصف والاسم اي تصف هذا الماء المختلط بهما فلعل الماء
استند به عليه وجها ولذا تحمل عبارة التذكرة ايضا على هذا بان تحمل الاتصال
على الاختلاط والامتزاج كما وقع في عبارة المنتهى والقواعد فتامل والظ انه

على مذهب



على المذهب الثاني للعلامة لا يحصل الا طهارة المضاف لا طهوريته كما صرح به العلامة
واما على القولين الاخيرين فيصير مطهرا ايضا وهو ظ وايضا ذكر المحقق الشيخ علي
انه على المذهب الثاني لتحصيل الطهارة اذا القي المضاف النجس في الكر لا بالعكس
لنجاسة مكانه من الاناء ونحوه بالمضاف النجس مع المضاف من وصول الماء
اليه فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه لكن ظ كلام العلامة في المنتهى صريح
في خلافه فانه قال وطريق تطهيره ح القاء كر فما زاد عليه من الماء المطلق الى اخر
ما ذكره ولعله حكم بطهارة المكان ايضا بتعاقبه بين قوله شرطه وصول الماء الى
كل جزء من النجس اي من الاجزاء التي يمكن فرضها فيه عرفا واما وصوله الى كل جزء
يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل فيه قوله وهو
الماء القليل الذي باشره الخ كانه ليس المراد ان هنا معنى السؤر لغة بل انه
المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى البقية كما في القاموس وما ذكره
في المعالم من ان السؤر في اللغة ما يبقى بعد الشرب حكاه الجوهري كانه توهم منه
تخصص سؤر الفارة وغيرها والجمع الاسآر وقد يقال اسار وبقي اذا شرب
فاسار اي ابقى شيئا من الشراب في قعر الاناء ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل
على تخصيص السؤر لغة ببقية الشراب هذا ثم في تخصيص المراد ههنا بالماء
ايضا تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايضا والمراد بالقليل ما يقابل
الكر والجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب
العلامة ليس الجاري قسما على حدة فتدبر قوله الذي باشره جسم حيوان الخ وفي المعالم

بعدما ذكر المعنى اللغوي حاله والبحوث عند هذا ما يكون بعض علماء القليل ح
مباشرة فم الحيوان له وكان هذا هو الشايع المتعارف وقد يكون بعضهم
عاما شاملا لما باشره جسم الحيوان مطلقا ونظر الشيخ انما هو الى الثانى فافهم قوله
فى الطهارة والنجاسة والمراد بهما طهارة والكراهة يعنى انه اذا كان الحيوان مكروه
لحمه فسؤره مكروه اى يكره استعماله فى الطهارة والاكل والشرب وهذا الاطلاق
ذكره جماعة من الاصحاب وخص بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير مما يكره لحمه
والحق بعضهم الخيل ايضا قال فى المعالم وعلل على التقديرين بان فضلات الفم
التى لا ينفك عنها تابعة للحم ولم ينقل فى ذلك حديثا انتهى والمعنى انه لو تم
دليلهم افاد العموم والتخصيص بالسؤر بمعنى ما لاقاه فمه على ما ذكره فى المعالم
الا ما لاقاه بجسمه مطلقا على ما ذكره الشيخ وفى الذكرى خص التبعية بالطهارة
والنجاسة ثم عد فى مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير
لكراهة لحمها والتعليل يفيد التبعية فالكراهة ايضا مطلقا لكن لا يظهر له
مستند صالح نعم يمكن الاستدلال لمن خصها بالبغال والحمير والخيل بموثقة
سماعة قال سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما
الابل والبقر والغنم فلا بأس كذا فى نسخة وفى نسخة زاد والغنم ايضا بعد البقر فتدبر
قوله ويكره سؤر الجلال وحكم جماعة من الاصحاب بنجاسته مع ان بعضهم حكم
بعدم حرمة لحمه والمشهور كراهة السؤر حتى تستبرئ قوله او تسمى فى العرف جلالا
هذا هو الحق اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف واما ما ذكره اولا فلا
دليل



دليل عليه الا ان يجعل بناؤه ايضا على العرف فافهم قوله مع الخلاف وتعلق بالجلالة
واكل الجيف جميعا قوله وسؤر الحايض المتهمة واطلق جماعة من الاصحاب
كراهة سؤر الحايض من غير تقييد والاخبار لا تدل الا على كراهة التوضي
من فضلها اما مطلقا كما فى اكثرها او اذا لم يكن مأمونة كما فى فضلها لا على الكراهة
سؤرها مطلقا وعند ظهور ان مع تقييدها كان الاولى تقييدها بغير المأمونة
كما فى الخبر المشتمل على مجهولة الحال ايضا الا ان يجعل المتهمة ايضا على ما يشتملها فافهم
قوله وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تأمل بل المناسب للشريعة الحنيفة
السمحة السهلة خلافه وفى الفقيه وسئل علي عليه السلام ايتوضأ من فضل وضوء
جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل
وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله عز وجل الحنيفية السمحة السهلة
والله تعالى يعلم قوله لتأكد الكراهة فيها اى لتأكد كراهة لحمها فيتأكد عليها
تأكد كراهة السؤر ايضا او كراهة سؤرهما باعتبار هلية الحكم كراهة سؤرهما
مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حال الكلية المذكورة ويمكن
ان يكون المصنف هنا الى مذهب اليها ويكون غرضه بالتبعية هو التبعية
فى الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها وصرح به فى الذكرى فلا حاجة
الى اعتذار فتدبر قوله وسؤر الفارة والحية والحكم بكراهة سؤر الفارة هو
المشهور وظاهر المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ فى موضع من مبسوطه اذا وقعت
الفارة والحية فى الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به بأس والافضل

ترك استعماله على كل حال وقال في موضع اخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير
او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي
اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب
ان يرش الموضع بعينه وان لم يتعين رش الثوب كله وكذلك ان مس الانسان
بيده احد ما ذكرناه قوله وكل ما لا يؤكل لحمه وذهب الشيخ في ط الى عدم جواز
استعمال ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفارة
والحية والهرة وغير ذلك وجواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان الوحشي
وسؤر الطير مط قوله وولد الزنا قبل بلوغه يفهم منه نجاسة سؤره بعد
بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه حكم بكفره ما لم يظهر
الاسلام وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مط وادعى ابن ادريس
عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سؤره ايض كذلك فظ كلام الصدوق ايضا
نجاسة سؤره مط قوله التي يجب فيها ماء النزح الاولى ما في ش من ان المراد
ما يجب فيه ماء النزح او غيره من النجاسات المايعة واما التخصيص بماء النزح
كما فعله هنا فوجهه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء ره قوله او تحتية
قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كذا في المدارك ورواية ابن
رباط عن ابي عبد الله ع التي هي مستند الحكم هكذا قال سالته عن البالوعة
يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق
البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وانت خبير بان الفوقية
والتحتية



والتحتية ظ انهما ليسا باعتبار راس البئر والبالوعة على وجه الارض لعدم
مدخليته في ذلك في الحكم واما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار
مجموع ما يستقر فيه الماء بان يكون جميع ما استقر فيه الماء من احدهما فوق
سطح الماء في الاخرى ولا ريب في اعتبار الفوقية بالمعنى الاخير لكن حمل الرواية
عليه بعيد بل الظ منها احد المعنيين ولعل الحمل على الثاني اولى لانه اذا كان
سطح الماء فيه فوق سطح الماء في الاخرى فهو مسلط على الاخرى والظ انه
لو دخل شيء فانما يدخل منها الى الاخرى لا من الاخرى اليه واما فوقية القعر بالنسبة
الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب
محتمل للوجوه المذكورة وما ذكرنا من ان المدار يحتمل الوجهين الاولين
فتامل قوله والبالوعة مساوية للبئر قرارا لا يخفى ان حكم صورة التساوي
لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين فيه لكن تمسك بعض باعتبار
السبع فيها وكلام العلامة في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها والاول اوط
ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان مرسلة قدامة عن ابي عبد الله ع قال سالته
كم ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع
تدل على اعتبار السبع في السهل مط لكن خص منها صورة تحتية البالوعة
برواية ابن رباط فيبقى في الباقي على حالها فتامل قوله وان استوى القراران فيه
اشارة الى انه لا يكفي الاكتفاء بالخمس فوقية البئر بحسب الجهة مع فوقية
البالوعة حسا والا لكان هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون

باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها اقوى وان يكون باعتبار
تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوي القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس
في عكس الفرض المذكور بان تكون البالوعة فوق البئر بحسب الجهة والبئر
فوقها لتساميه رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني
يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان صار بمنزلة التساوي فيعتبر
السبع لرخاوة الارض وهو الذي طابقني مفتح الله وسره واعلم انه على اعتبار
فوقية الجهة يحصل في المسئلة اربع وعشرون صورة باعتبار وقوع البئر
من البالوعة في جهة الشمال او الجنوب او الشرق او الغرب وصلابة الارض
ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما وعليك بالتامل في استخراج الجميع
واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب هيهنا تامل حيث ذكروا
ان التباعد بسبع في سبع وبخمس في الباقي والاعتبار يقتضي ان يكون التباعد
بسبع في ثمانية وفي ستة لان فوقية القرار لما ان يعارض فوقية الجهة
ويصير بمنزلة التساوي كما في الاول وعلى الثاني التاخر واما اعتبار
الجهة في البئر دون البالوعة فيحكم انتهى وتوضيحه ان جماعة من الاصحاب منهم
المحقق الثاني في شرح القواعد حكموا بالتباعد في سبع عشرة منها يكفي الخمس
وهي كل صورة توجد فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين
والسبع في الباقي وهو كل صورة ينتفي فيه الامران وحاصل ايراده الذي
طاب ثراه انه مع اجتماع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما

ان يحكم



ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى المساوات ويرجح الحكم مع صلابة الارض
او فوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يعارضهما فوقية البالوعة بالاعتبار
الاخر فصورها ست عشرة صورة اثنا عشر صور الصلابة ومع الرخاوة فيما
اذا وقعت في الشمال مع علوها حسا او مساواتها وكذا اذا وقعت في المشرق
مع العلو او المغرب كذلك وفي الباقي وهي ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم
بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار
الاخر فصور الخمس ثماني عشرة باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في
الشمال وهي علو البالوعة حسا لثبوت الخمس ح في صورة الوقوع في الشمال وهي
مط واضافة صورة ايضا من صورة الوقوع في الجنوب وهي علو البئر حسا اذا فرض
عدم معارضته علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار
الجهة في البئر دون البالوعة فيحكم وذلك بان يحكم الخمس مع علو البئر بحسب
الجهة مط وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضتها ولم يحكم بعلو البالوعة
مط باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط فح
يزيد في صور الخمس صورة اخرى ويستقيم ما ذكروه او يحكم بمعارضة
علو البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم
يحكم بمعارضته علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو
البالوعة ح اصلا وان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس ويزيد صورة
على صور الخمس وهي ما اذا وقعت البئر في الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس

ايضا لعدم قوة علو البالوعة بجهة لمعارضته علوها قرارا وكان بناء كلام
هذا البعض من الاصحاب على الاحتمال الاول الذي ذكرناه وهو ترجيح الفوقية الحسية
وان الفوقية بحسب الجهة في حكمها فيؤثر اثرها اذا لم يعارضها هي بل تابع
معارضتها فالحكم لها وح فيستقيم ما ذكره اذ يحكم بالخمس في جميع صور التقادير
وهي اثنتا عشر مع التخالف فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع تساوي القرارين
او فوقية قرار البئر او وقعت في الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت في
الشرق كلها او في الغرب كلها فهذه سبع عشر صورة ويحكم بالسبع في صور الباقية
فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع فوقية قرار البالوعة بناء على ترجيح الفوقية
الحسية او وقعت في الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوي القرارين
او في الشرق كلها او في الغرب كلها فهذه سبع صور ويمكن حمل كلامه على
ما ذكرنا ان المحقق الثاني بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه
انما يظهر اثر ذلك مع التساوي في القرار فظاهره ما ذكرناه من ان اعتبار الفوقية
بحسب الجهة انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهو اقوى اذ مع لا
يظهر لهذا اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع التساوي بحسب القرار
اذ مع فوقية حسا ايضا يكفي تلك الفوقية ومع فوقية الاخرى حسا لا اعتبار
لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها في صورة تساويهما في القرار ولعل
والذي يحمل على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين
مع تعارضهما والا لم يظهر فائدة اعتبارها الا مع التساوي في القرار بحصول

ايراده



ايراده انه ان اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرتم اولا فحصر السبع ثمان و
ان قطعنا النظر عنه واعتبرنا في الخمس احد المعلومين فظ فالصور ست
وحاصل ما ذكرنا انه لم يعتبر شيئا منها بل اعتبر الفوقية بحسب الجهة فيما لم يعارضها
الفوقية الحسية والا فهي اقوى والمعتبر في الخمس هو الصلابة او فوقية البئر حسا
وفوقيتها بجهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ما ذكره ولا يخفى انه
لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة ورجحت على الفوقية الحسية مع تعارضهما فيستقيم
ايضا ما ذكره من التسبع في السبع لثبوت الخمس ح في اثني عشر صورة للصلابة و
في صورة وقوع البئر في الشمال مطلقا وهي ثلث وفيما اذا وقعت في المشرق مع العلو
او المغرب فهي سبع عشرة وفي الباقي لابد من السبع وهي سبع فصح ما ذكره لكن
ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخلو عن اشكال وايضا ما ذكرنا من المحقق الثاني
يابى عنه وعلى ما قررنا يظهر ان ما ذكره والذي طابق ... من ان اعتبار الجهة في البئر
دون البالوعة بحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول فلانه من اعتبر الجهة في البئر
مطلقا وان عارضها فوقية قرار البالوعة لا يحتاج في تصحيح حكمهم بالسبع في السبع
الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتعارض بين الفوقيتين ليحكم بالسبع
حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول في صورة فوقية البالوعة ايضا بحسب الجهة
باعتبار الجهة وعدم معارضته فوقية قرار البئر لها فيحكم بالسبع لذلك وح
فلا تحكم واما على الوجه الثاني فلان من اعتبر علو قرار البئر ولم يقل بمعارضته
على جهة البالوعة لا يحتاج في تصحيح الحكم بالسبع الى ان يقول في صورة علو

قوله البالوعة عبارة عن ثقبة على وجه البئر حتى يثبت السبع بالعلم بها انتهى
ايضا وحكم بالعشرة على قرار البالوعة فيلزم السبع ويستقيم حكمهم في
السبع بهذا ولعل نظرهم الذي ذكرنا حيث لم يبين كلامهم على ما ذكرنا من
ترجيح احد الفريقين الخارجة ترجيح كل منهما مع ضعف سند كل منهما لا يخرج من تحكم
بل الذي يشبه الاعتبار لو عمل بهما الحكم اما بسقوطهما مع التعارض
او بحكم بكفاية كل منهما في الحكم بالخمس كما انه يكفي في غير الصلابة ليهم على
الوجهين فلا يستقيم ما ذكروه من السبع في السبع فتأمل قوله اي اتصال
بابها الذي في البالوعة ويمكن ان يقرء ماءها بالمد على التقدير بين قوله
من النجس بيان لما قوله اي جنسها واما اشخاصها واصنافها فاكثر من ان يحصى
ومرادهم بالجنس في هذه المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق ويمكن ان
يكون غرض الشيخ الاشارة الى ما ذكرنا الاشارة ايضا الى ان حقيقة النجاسة
لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما هو افراده فلا بد من الحمل على الافراد
وقد اشار الى هذا في شرح الالفية حيث قال عند قول مصنفها اثم واجب الوضوء
اثنا عشر اي جنس الواجب ليصح تعدده فتدبر قوله اي ابتداء واما المذي منهما
فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته ونقل في التذكرة الى ابن الجنيد [illegible]
في ذلك والظاهر ما هو المشهور اذ الثابت من الكتب والروايات الواردة في خلافه
هو البرائة عنهما والاجماع ايضا ليس الا عليه فيبقى ما سواهما على اصالة الطهارة
والتفصيل في شرح الدروس قوله وان لم يتخللهما الخبيث هذا هو المشهور بين
الاصحاب



الاصحاب فذهب السيد المرتضى الى الطهارة لا [illegible] الخبيث منهما قوله وما
تولد منهما وان باينهما في الاسم هنا عن فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخرج عن
اشكال لعدم دليل صالح عليه وما استدلوا به عليه من ان بعض منهما فيه
اذ لا تخلو بعضيته بعد الاستحالة والتوالد بالاسم الذي كل منهما طاهر مثل
المني النجس وقال العلامة في النهاية المتولد منهما يتبع في الكلب والخنزير بحسب
لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال ينشأ من الاصالة المتمة
عن مخالفة النص وقال في التذكرة الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته
واعتبار اسم احدهما او المشابه للعالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف
في محله غير انه يطلب تحصيل هذا البحث فيرجع الى فهم ما تمنى ويتأتى طهره
ضعف الاشكال وان التوقف ليس في محله قوله ولو لغيرهما اي ولو كان اسما
ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار تمام التسمية
ودخوله تحت افراده فلا عبرة باطلاق اسم عليه اقترانا والله اشار بقوله فان
انتفى المماثل اي ما يصح اطلاق اسمه عليه في قوله من انكر الالهية
اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك والخالي الذهن قوله او بعض ما
علم ثبوته من الدين اي صدقه وحقيقته فيشمل من كان منكرا باعتبار انه
ما علم من الدين ضرورة نفيه كركعة زائدة في احدى الصلوة ثم بعض ما علم
ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون
مثلا قريب العهد بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره

وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين
المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا صلى الله عليه وآله
فانكاره لا يحتمل ان يكون الا باعتبار انكار اتيان النبي ص به بل ليس منشأه الا عدم
الايمان بالنبي ص والتصديق به وان كان يظهر الايمان به ويقول بحسب الظاهر ان
النبي ص لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما في الباطن فلم يؤمن
وليس منشأ الانكار الا ذلك فظهر ان هذا انما يمشي مع عدم شبهة كما ذكرنا
اذ من كان قريب العهد والصحبة بالاسلام والمسلمين ونشأ في بلاد الكفر
بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات الاسلام
واخبار النبي صلى الله عليه وآله فلو انكر لم يعلم ان انكاره انكار النبي ص فتفطن
قوله والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اي الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء
الشعير او ان ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معناه لغة انه عنده لا
انه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم بعد ذلك حكمه بثبوت الحكم لما اطلق اسمه عليه
اي في عرفنا كما هو الظاهر لتقدم الحقيقة اللغوية على عرفنا وان حمل على ما ثبت
اطلاقه عليه في عرف الائمة ع لم يبعد لترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام
عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل وهو قول السيد المرتضى عن ضميرة انه قال
الغبيراء التي نهى النبي ص عنها هي الفقاع وقال ابو هاشم الواسطي ان الفقاع
نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وعن زيد بن مسلم الغبيراء هي الاسكركة وعن
ابي موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة وظ ما نقل عن ابي هاشم ان الفقاع

حقيقة



حقيقة في المتخذ من الشعير وظ كلام الشيخ في الاستبصار تصديقه له
في ذلك وكذا ما نقله عن ضمرة ان الغبيراء هي الفقاع لكن في نهاية ابن الاثير الغبيراء
ضرب من الشراب يتخذه الحبش من الذرة وتسمى السكركة وقال ثعلب هي خمر تعمل
من الغبيراء هذا الثمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر لنا قوله
مع حصول خاصيته وهو النشيش والغليان على ما ذكروه او اشتباه حاله و
اما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذي عد فيه الاحكام
فلا عبرة باطلاق الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ايضا
ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخلو من اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم
اطلاع اهله في زماننا على حقيقته ومعناه فكلما اصطلحوا على اطلاق
الفقاع على شيء كان ذلك كاصطلاح الحاجب بالاجبة به وليس مما يصح ان يقال
فيه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون حجة فافهم قوله العدم وقوفه على دليل
يقتضي نجاسته يمكن الاستدلال عليه على وفق ما فعلوه في الفقاع باطلاق
الخمر عليه في موثقة معوية بن عمار او صحيحته قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل
من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه
على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث ونحوه ايضا رواية عمر بن يزيد قال قلت
لابي عبد الله ع الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل
المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه
حكم المسكر فتدبر قوله وادخل في حكمه حيث ذكره اي وان كان ممن يذكى

العصير يذكره على انه في حكم المسكر لانه معه في الحكم اصالة اذ لا نعلم منه دخوله في
المسكر في كلامهم مطلق ولم يذكره اذ لعلته لا يقولها هو بكونه في حكمه او المراد دخوله
دخل في حكمه حيث يذكره في حكمه كان فيها المسكر وما في حكمه فان دخوله لا يدل
على دخوله مع الاطلاق قيد بعد هذا التعميم ايضا ويمكن ان يقال الان تماسيا اذ
منه قرينة على انه جعله هنا في حكم المسكر كما فعله في بعض كتبه فهو العنده في
قوله لاجل الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدي لعدم طهوريتها فيه
موضعه ثم المراد بالوجوب في الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعي وفيما ذكر قبلها هو
الوجوب الشرطي لعلها يعمها اذ لا بد في تصحيح الوجوب الشرعي فيه من اضافة تقييد لم
لم يشر اليها الا ان يحمل على انه احالها على الظهور ونعم قوله عن الاواني وكذا
الماكولات المتنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير
والضابط جمع ضخم وهو القبر قوله وعن دون الدرهم البغلي فيجب ازالته ان كان
بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى رضي الله عنه بالعفو عن قدر
الدرهم ايضا ولا خلاف في انه يجب ازالته قوله وقضية الاصل تقتضي دخوله
في العموم الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا
القدر لا يدل على استثنائه من حيث النجاسة الدموية لا مطلقا والمعفو عنه هذا
القدر اذا اختلط بنجاسة اخرى كالبول مثلا وفيما نحن فيه العين اذا تنجس
بالنجاسة الدموية فللتأمل فيه مجال وبالجملة فاستثناء دم نجس العين ليس
بابعد من استثناء الدماء الثلثة لعدم الفرق فيما اشرنا اليه سابقا

سوى



سوى دعوى تقييد في خصوص الحيض وقوله اليمين حجة وليس فيها دليل اخر
اذ لا يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب منقطع
به في كلامهم والحق به الشيخ جمع ممن تبعه الدمين الاخيرين اعني استثناء اما
دم نجس العين فليس بذلك الشهرة وان ذكره جمع ايضا كالمحقق وابن ابي
حمزة والعلامة فتدبر قوله والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه لا يخلو عن
نظر في كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اي ما دون الدرهم شايع
وخلاف سواء كان مجتمعا او متفرقا وانما الخلاف في مقدار التفاحش كما اشرنا
اليه وانما فيما اذا تفرق الدم وكان بكل واحد دون القدر ثم على الاول او الاوليين عليه
على القول الاخير فهو ادم مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مطلقا وبعضهم
بعدمه مطلقا وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم
بربع الثوب وبعضهم بما يحتشم في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وما
قد ما يظهر مما في كلام الشيخ اذ لو حمل قوله مع تفرقه على تفرق المقدار المخصوص
كما هو الظاهر فيفيد انه لا فرق فيه بل الاخلاف في عفوه وان حمل على تفرق
الدم مطلقا من غير تقييد بالقدر المخصوص فصح ان فيه اقوالا احدها التام
بالمجموع بمعنى انه يقيد مجتمعا فاذا زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا والا
كان معفوا وقيل بالعفو مطلقا بالشرط المذكور وقيل بالعفو كذلك الا مع التفاحش
على ما ذكرنا لكن يختل نظم الكلام كما لا يخفى على من له دراية باساليب
قوله اجودها الاول لاصالة البراءة من وجوب ازالة النجاسة ولا ان المتنجس نسخة يزيد

المفتي
حكمه عنه بل غايته شيئا وبه اذ الفرع لا يزيد على الاصل واستقربه العلامة في
منتهى المطلب لان التكليف بالازالة عن الثوب يستلزم عدم الاذن فيه بالاصل السالم عن المعارض وكان
الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع
لعدمه وضعف الوجهين ظ كما في المدارك ولا يخفى انه لو صح ذلك لوجب
ان الحكم بالعفو لا مطلق اذ كونه في المنتهى والعفو عن الاصل لا يستلزم العفو عن
الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتراز عنه وهي غير موجودة
في الفرع كما ذكره العلامة في المنتهى وان لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما
اختاره في المدارك لو لم يحضر ما يدل على هذا المفهوم فتبصر قوله نعم يعتبر
التقدير بهما فان بلغ مجموعهما قدر الدرهم او زاد عليه على القولين وجب ازالته
وما لا اخوانه ولا ثوب الذي هو شرط في الصلاة لا يخفى ما فيه من التحمل لان عدم تعلقه
ببدن المصلي وثوبه الذي هو شرط في الصلاة لا يوجب اهمال الحكم مع انه حكم
بجواز التساهل في الثوب والبدن والثوب شامل لما لا يتم فيه الصلاة ايضا
الملابس لانه لغة بمعنى اللباس فلا بد من استثناء ما استثني منه لكن يظهر
كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلاة فيما لا يتم فيه الصلاة
مع النجاسة بعدم دخوله في الثوب عرفا وغاية ما يستفاد من الاخبار اشتراط
طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في الاستدلال ذلك وايده
بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشيخ هيهنا الى
هذا اي ان المنتهى حكم بجواز التساهل في البدن والثوب مع المتبادر منها الثوب
عرفا



عرفا هو الذي هو شرط في الصلاة من ان يكون بعينه الحمل في الحمل والحرمة وفي الاصل
فلا حاجة الى استثناء ما لا يتم فيه لكن بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه
فالاظهر الاكتفاء في الاعتذار بغلبة الاختصار التي هي الموجب في ترك كثير
من الاحكام في هذه الرسالة ولعل كلام المصنف مشعر بالاستعجال وضيق
المجال حيث قال بما قال والله تعالى يعلم وكذا يعتبر العفو عن بدنهما لا ثوبه
لتركه اعلم انه ليس في الروايات ما يحمل على بدنها الا حديث ابي حفص عن ابي
الحسين بن ابي العلاء في بول الصبي انه تصيب الثياب المماثل الا ان فحمله
حمل الصبي فيها على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء الغالب فيه بمعنى
من الخطاب بالرتبتين في البول كما تقتضيه مع الحجر لكن الحجة لم يقولوا باجزاء
الاول في بول الرضيع ولا صبر فيه عندهم الا ان يحمل على الاستحباب ولذا
فيه على وجوب الغسل في غيره ثم لا يبعد القول باستحباب في بدنها بناء
على القياس بالطريق الاولى لما استند الاحتجاج في الحكم وجوب الغسل
تارة بادعاء انه معتبر في مفهوم الغسل وبدونه يكون صبا لا غسلا
بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني انه لا يجب
اخراج اجزاء عين النجاسة التي ترسخ في المحل وما في البدن فلا يرسخ
الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وفي كلام الشيخ هيهنا اشعار بهذا
ولا يخفى ما في الوجهين على تقدير العمل بهما فلعل مقتضاهما الحجر بل منه
اذ الاول يقتضي اعتباره في كل المحل والثاني في كلتا الثاني يقتضي

الاقتصار عليه فيما علم دخول شيء من اجزاء عين النجاسة فيه وتوقف لنفي على العصر فالاكتفاء به في الغسلة الاولى خاصة اذا علم وجوبه ولثالث يقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة في فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه كذا في الذكرى وفيه تامل اذ يمكن ان يقال ان على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول النجاسة بالكلية ومع ذلك على تقدير القول بنجاسة الماء بلا قال النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء ساريا فيه لتنجسه بتلك النجاسة فاذا انفصل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور ويغسل الآن ثانيا لما بقي فيه من النجاسة ولا بد من انفصال الغسالة حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين بل انما على الوجه الثالث ان يقال باعتباره في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية لنفي والاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت ان حكم المصنف بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث مع عدم قوله هذا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسألة حتى لا يكون فيها الخلاف وان الصحيح قرين جعل العصر بعدهما وجعل صاحب المدارك بناءه على الوجه الثالث على ما ذكرنا وعلى هذا فلا ايراد على المصنف

في تركه



في تركها العصر بعدهما وقال المصنف في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل من الماء فيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية دليل انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف الجرد انتهى وانت خبير بانه يمكن حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلناه من الوجه الثاني وفسرناه اي ان العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء معلوما او مظنونا فيحصل الظن في كل مرة على العلم بحالة ذلك في الغسل والجفاف الجرد ويمكن ان يحمل على وجه اخر غير الوجوه المذكورة من نفسه او يحمل على ما نقلناه من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون بناء على التخيل انه لما كانت النجاسة اي معناها واثرها تخرج من الماء بخلاف الجفاف المجرد ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم بعد ما دل دليل على اعتبار العصر يمكن ان يحمل هذا على الاعتبار ولعل مراده انه لو حمل كلامه عليه وهو هذا فلا نعوة اجل من ان يبني الحكم على مثل هذا والله تعالى يعلم ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يقال بكفاية العصر في المرة الاولى لحصول التخيل المذكور ويمكن ان يقال باعتباره في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية انما لازالة بقية من النجاسة فلا بد فيها ايضا من تخيل خروج تلك البقية وليس ذلك الا بالعصر فتدبر قوله بل الظاهر استنادهما او ضعف حكمها هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزمه البيان وما ذكر من حكم الدم سويا للاحتمال الذي يخصص الدم وهو كاف لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله انه ذكر

المني فشدده وجعله اشد من البول وقيل الغرض منع الاشدية في غير البول
مطلقا كما ادعاه المصنف ويكفي فيه احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراده
فلا يضر اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم على المصنف دعوى اشدية غيره
مطلقا بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني وح يثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة
ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يتوهم انه يمكن اجراء مثل هذا
الوجه من قبل الشهيد لانه اذا بطل الحكم في بعضها كالدم بطل في الباقي لعدم القول
بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار الترتيب
في مطلقها اذا اعتبر في الاخف بمفهوم الموافقة ولا يمكن الاستدلال بالاخفية
على عدم اعتبار ذلك لجواز اشتراك الاخف والاشد في الحكم اولا ترى انه
لو لم يعتبر التعدد في غير البول باعتبار الاشدية فلو لم يجب تساوي الاشد
الاضعف في الحكم لما ساغ رد ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره ايضا التعدد
وهو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته
اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب منه عادة ولزوم الحرج فيه
بخلاف غيره واما ثالثا فلو تساويا في النجاسة او كان الدم اشد نجاسة وما ذكره في
المني صريح في اشديته وفيما ذكره ايضا لا يدل على اشدية نجاسته بل
ربما كان اشديته باعتبار احتياج ازالته الى علاج لا يحتاج اليه في البول وان
كان اضعف نجاسة منه ولو سلم دلالته على انه اشد نجاسة فغاية كونه
اشد نجاسة لا يدل الا على التسوية في وجوب التعدد بطريق الاولوية

مثله



مثله مع الاشدية لا بدلا في كيفية غسله فتامل **قوله** ويستثنى من ذلك
بول الصبي الرضيع لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه حسنة الحلبي قال سالت
ابا عبد الله ع عن بول الصبي الرضيع قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل
فاغسله غسلا والظاهر ان المراد باكل الطعام الاكل المستند الى الشهوة
وارادته كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فالعبرة بلعقه دواء او غذاء في
الندرة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع في كلام الاصحاب ايضا على هذا
اي الرضيع الذي لم يعتد الاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا في الحولين اذ لم
يتعلق الحكم في الرواية على الرضيع وقيده جماعة من المتاخرين منهم المحقق
الثاني في شرح القواعد بالرضيع الذي لم يعتد بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد
على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاعة وفيه تامل فان التقييد
الرضيع على كل من كان في سن الرضاعة ولم يفطم عنها وان ساوى اكله رضاعه
او زاد عليه لكن قد عرفت ان الحكم في النص لم يتعلق على الرضيع بل على عدم
الاكل والظاهر منه ما ذكرناه لا زيادة رضاعه على اكله فتدبر ثم المشهور
اختصاص الحكم بالرضيع فلا يشمل الرضيعة ونقل عن علي بن بابويه انه
ساوى بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو ظاهر قوله في الحسنة التي نقلها
والغلام والجارية شرع سواء الا ان حمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل
ولا يخرج عن بعد فتامل **قوله** ولا تعدد غسله اي تعدد صب الماء عليه اذ الغسل
هو المستوعب للعصر على ما سبق وقد نفي العصر فيه ايضا فالمراد نفي تعدد

الصب وذكر العلامة في الفرق بين الغسل والصب بانه لا بد في الغسل من
جريان الماء على المغسول بخلاف الصب اذ يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة
واما اصابة الماء بدون الغلبة ايضا فهو الارجح فعلى هذا ايضا فليس فيه تعدد الغسل
ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما استفيد من حسنة الحلبي المنقولة
انفا فتامل قوله وهما ثابتان في غيره ... كلام اورده لم يرتبط بكلام المتن
مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر جميعا ثم استثناء الكثير
والجاري هو المشهور بين المتاخرين وظ كلام العلامة في المنتهى اعتبار
التعدد في الكثير والجاري ايضا لانه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين
عليه وفي الكثير الراكد بالخضخضة وتحريك بحيث يمر عليه اجزاء غير اجزاء التي
كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين في الجامع اعتبار التعدد في
الراكد دون الجاري وعبارة الصدوق في الفقيه ايضا تدل عليه وحكم المصنف ره
في الذكرى بانه لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجاري والكثير في غير الولوغ
وحمل الراكد في كلام الصدوق على الناقص عن الكر او التعبد وفي صحيحة محمد بن
مسلم في الثوب اذا اصابه البول اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء
جار فمرة واحدة تصريح بسقوط التعدد في الجاري واما في الراكد الكثير ففيه
مفهومان متعارضان واما سقوط العصر فيهما فكانه على القول بان العصر
لاخراج الماء النجس كما هو ظ كلام الشيخ ههنا كما اشرنا اليه سابقا اذ الماء
المغسول به في الكثير والجاري لا ينجس فلا حاجة الى اخراجه واما على القولين

الاخرين

٥٦

الاخرين فلانه ثبوته فيهما ايضا الا ان يقال على القول الاول ان العصر معتبر في
مفهوم الغسل اذا كان بالماء القليل لا مطلقا كما يشعر به قولهم وبدونه يكون
صبا لا غسلا قوله بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته
فحكم الجاري مع القلة حكم سائر المياه القليلة فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها قوله
مما ينفصل الغسالة عنه بسهولة والا ... الغسالة بسهولة
كالعجين والطين فلا يكفي الصب فيه لعدم انفصال الغسالة عنه الا
بالعصر كالثياب بخلاف البدن من صب الماء عليه حتى وصوله الى جميع اجزائه
عرفا ثم العصر ان امكن وان لم يمكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته
على غسله في الكثير وكان هذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة
فتامل قوله قدم عليها هذا هو المطابق لصحيحة ابي العباس عن الصادق ع
وذهب الشيخ المفيد الى توسيط التعفير بينهما ومستنده غير ظ قوله ممزوج بالتراب
الطاهر ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز ذلك بشرط ان لا يخرج
التراب بذلك عن اسمه على ما صرح به الشيخ في شرح الشرايع وظ كلام العلامة
في القواعد اطلاق المنع عن المزج ونقل عن الراوندي وابن ادريس اشتراط
المزج ومال اليه العلامة في المنتهى واما اشتراط الطهارة في التراب فادعاه
جمع من الاصحاب منهم العلامة في المنتهى معللا بان المطلوب منه التطهير وهو
غير مناسب بالنجس واحتمل في النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود
من التراب الاستعانة به على القلع وهو يحصل بالنجس ايضا ولا يخفى ضعفه

الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل فحيث لم يقم دليل عليه فالاصل عدم
الاشتراط لاطلاق النصوص ودعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو المنقوع
الغالب على ما قيل لا يخلو عن اشكال فتأمل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل فعلى
التقديرين يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى بالفساد على الثاني نعم ذهب الشيخ
الى انه لو لم يجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص
ونظائرها اجزأ ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به ومنهم من
حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق الاولى لانها ابلغ في الانقاء فلا
يشترط في اجزائه فقد التراب او خوف فساد المحل به وحكم الشهيد وجماعة من
الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اي على المرتين
به او باضافة مرة اخرى بدلا عن التراب والاقوى ما ذكره الشارح قوله والحق بالولوغ
لطعه الاناء في شرح الشرائع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفي شرح
القواعد حكم بطهوره لذلك ولا ريب انه احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه
بل هو كساير النجاسات على المشهور وقال العلامة في النهاية لو حصل اللعاب
بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب
والحق المفيد ومن تبعه مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله في الكثير
وكذا الجاري على المشهور كفت المرة بعد التعفير والشيخ في الخلاف وفي المبسوط
اعتبر التعدد في الكثير ايضا وبه قطع المحقق في المعتبر واكتفى في تحقق التعدد
في الجاري بتعاقب الجريتين عليه قوله خروجا عن خلاف من اوجبها وهو
ابن الجنيد



ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم في ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احديهن
بالتراب قوله في الفارة والخنزير اي موت الفارة وولوغ الخنزير وكانه تسامح
في العبارة اعتمادا على ما هو المشهور في كتب القوم وفي الكلام مسامحة اخرى
فهي ان التسبيع في الفارة والخنزير بالماء بدون التراب والتسبيع المستحب في
الولوغ ان يحمل على ان احديها بالتراب لما ظهر مما نقلنا عن الموجب وهو
ابن الجنيد ولانه لا دليل على الطهارة بالتسبيع بالماء ولا على التسبيعين
بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايضا فضلا عن ان يحكم باستحبابه
مع ان ظاهر العبارة يوهم كون التسبيع فيهما على نمط واحد ويؤكد هذا الايهام
اضافة قوله بالماء هناك فانه يوهم ان التسبيع كلها بالماء بدون تراب
كما في قوله والاحوط في ولوغ الخنزير وجوب التسبيع في الماء فيحمل هنا على
الزايد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزايد على التسبيع هو
المسح بالتراب ثم قوله للامر بها في بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطي
عن ابي عبد الله ع قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات
وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة
من الفطحية واما الرواية التي وردت في الخنزير فهي صحيحة كما سيشير اليه
فكانه ره اجمل في الكلام لئلا يوهم كون الامر في كليهما كذلك ليصلح وجها
لعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر واشار الى ان الامر في الفارة كما
ذكر واما رواية الخنزير فهي صحيحة فصلح حجة للوجوب ولا ينهض ما فيه من الحزازة

ثم الظاهر ان مورد الرواية هو الجرذ وهو بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة
كبيرة الفارة فينبغي قصر الحكم على موردها كما اشار اليه المحقق ره الا ان جمعا
من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفارة كما هنا وقال المحقق الثاني في شرح القواعد
الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة كما هنا وقال المحقق الثاني
على الجميع وهذا منه غريب جدا فان اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفارة
عليها لا يقتضي اشتراكها في الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه
ولو سلم اتحادها نوعا فالاختلاف في اصنافها وبالعوارض يكفي لجواز اختلاف
الحكم نعم لو علق الحكم على الفارة واطلاق الفارة على الجميع يقتضي اشتراك الجميع في
الحكم وليس كذلك بل علق على الجرذ فتبصر قوله ومقتضى اطلاق العبارة وهذا
هو الظاهر لانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم سائر النجاسات
في وجوب المرتين على راي المصنف ومن وافقه والمرة على راي غيرهم وذهب
بعضهم الى وجوب الثلث في الفارة ولا يظهر له وجه الا ان يقال بوجوبها في
سائر النجاسات كما سننقله عن الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه
حكم ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى كلبا في اللغة وبان الاناء يغسل
ثلث مرات من سائر النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول بمنع
اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثاني بمنع وجوب التثليث في النجاسات
على انه مقتضى الوجه الثاني انه يجب الاكتفاء بالتثليث بالماء وعلى الوجه الاول
يجب اعتبار التراب فيها كالكلب فبينهما تناف فتامل قوله لصحيحة رواية
وهي



وهي صحيحة علي ابن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن خنزير شرب من اناء
كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله
المصنف لعدم ظهور قائل بمضمونها من متقدمي الاصحاب مع انه ليس بلفظ
الامر والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخلو من اشكال
فتامل قوله وهذا يتم فيما يغسل مرتين كان المراد ان هذا يتم فيما يغسل
مرتين مثلا لا لخصوصية في النجاسة واما اذا كان غسله متعددا لخصوصية
في النجاسة لا لتلك النجاسة فيها كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة فيه
ليست الا نجاسة الكلب او الخنزير مع انه لا يجب التسبيع فيهما اذا لم تصب
بطريق الولوغ فعلم ان وجوب التسبيع في الولوغ كما هو المشهور بين المتاخرين
في الخنزير ونقلناه عن ابن الجنيد في الكلب انما هو لخصوصية فيه وان لم
يكن معلومة لنا فالحكم بوجوب التسبيع في غسالته مشكل اذ غاية الامر ان
يسلم نجاستها بنجاسة الكلب او الخنزير فيجب فيها ما يجب في اصابة نجاستهما
واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا يسمى ولوغا والتسبيع انما
ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يقال انه لا فرق في الغسالة مطلقا كلما ولا
له بالولوغ اذ غسالة الدم ايضا مثله لا يسمى دما وذلك لان كلام الشارح
مبناء على تسليم ان الغسالة انما تنجس بنجاسة ما كانت الغسالة غسالته
لكن يقول انه اذا اعتبرت فيه خصوصية زائدة على اصل النجاسة وعلق
عليها الحكم فلا وجه لتعدي الحكم الى الغسالة لعدم وجود الخصوصية

فيما هنا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المصنف فان الحكم في الغسالة
بما ذكره لا اختصاص له بمذهب المصنف فلا يرد ان على مذهبه لا يتحقق ما
يغسل متعدد الخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده في الجميع حتى
الولوغ مرتين نعم في الولوغ اضيف لخصوص النجاسة مسح التراب ايضا
وذلك لا تماما اذا بنى الكلام على خصوص مذهب المصنف فانه يبدا الولوغ
يغسل عنه متعدد الخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو بني الكلام
على مذهب المصنف ايضا يمكن ان يقال انه عد المسح بالتراب ايضا غسلا فجعل الغسل
فيه ثلثا كما هو المشهور وبعضهم انه يغسل في الولوغ ثلثا احديها بالتراب
وح فالمراد في غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لان لخصوص
الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغا او يقال المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب
السبع في غسالة الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق
ليس من متفردات الشيخ ره بل مأخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشهيد والمحقق
في المعتبر والعلامة في المنتهى فانهم حكموا بعدم تعدي حكم الولوغ الى الغسالة
لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكموا القول بالتعدي
عن بعض العامة وانت خبير بالتجاه ما ذكروه على ما اشرنا اليه سابقا من مناقشة
المحقق الثاني معهم وحكمه بانه الظاهر اعتبار ما يعتبر في الولوغ في غسالته لانها
نجاسة الولوغ وكذا ما استقر به العلامة في النهاية من الحاقها بالولوغ
لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشيء على انه يحمل كلام الشيخ على انه

هذا



هذا التفصيل والفرق بين الغسالة الاولى والثانية على ما ذكرنا انما يتم
على مذهب المصنف فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده
في جميع النجاسات اذ ح يتجه القول بوجوب المرتين في المرة الاولى لوجوبها عنده
في كل نجاسة والاكتفاء بالمرة في الثانية لحكم العقل بعدم زيادة نجاسة الفرع
على الاصل اما المخصوص الذي يجب فيه الزايد على المرتين كالولوغ فلا فان
غسالة الولوغ لا تسمى ايضا ولوغا فاذا ورد في خصوص الولوغ ما زاد على
المرتين لا يمكن الحكم بوجوبه في غسالته ايضا وفي هذا الكلام اشارة
ايضا الى انه على مذهب من خص المرتين ببعض النجاسات واكتفى في الباقي بالمرة
لا يمكن اجراء هذه الاحكام اصلا بل ينبغي عنده الاكتفاء بالمرة في الغسالة مطلقا
فتامل قوله ما لم يتغير بالنجاسة اي ما لم يتحقق شيء من جزئي هذه المنفصلة
فاذا تحقق واحد منهما فليست بطاهرة قوله من ساير النجاسات التي تقبل
التطهير مراده ان الماء مطهر من جميع النجاسات التي ذكرها في الجملة وان
احتاج في بعضها الى شيء اخر فلا يرد النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب
وفيه بعد اذ يعتبر الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له
كما ذكره سلطان العلماء وكذا الكلب والخنزير وساير الحيوانات النجسة
فانها تطهر بالاستحالة رمادا على المشهور بل ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع
عليه وكذا بالاستحالة ترابا او دودا في المشهور بل لا يظهر خلاف في صورة
الاستحالة دودا وكذا بالاستحالة ملحا كما هو الاظهر وذهب اليه المصنف

والميّت وجه من حقّق الطهارة مع انّ الماء غير مطهّر لها ولو قيل لدفع ما اوردنا
انّ المراد انّ الماء مطهّر لكلّ ما يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته فيرد انّ الدم
يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته بالانتقال كما ذكره في الدروس وغيره مع انّ
الماء غير مطهّر له كما عرفت وكذا العصير بالانتقاص على القول بنجاسته كما هو ظ
المنتهى هنا وفي الدروس الّا ان يمنع بقاء الحقيقة في الحالين امّا في الاوّل
فلانّهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة ولذا في الذكرى حكم بطهر
الدم بانتقاله الى البعوضة والبرغوث لسرعة استحالته الى دمهما وامّا
في الثاني فلانّ الدبس كانّه حقيقة اخرى غير العصير ويمكن ان يقال
المراد انّ الماء مطهّر لكلّ ما يقبل التطهير مع بقائه بحاله وان لم يبق بحاله
بعد التطهير بالماء وفيه بعد والاظهر في الجواب انّ المراد انّ الماء مطهّر
لكلّ ما يقبل التطهير مع بقائه على اسمه الذي كان عليه في حال النجاسة
وظاهر انّ الكافر وكذا سائر ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير امّا في الدم
فظاهر وامّا في العصير فلانّه وان بقي فيه اسم الدم ولكن كان اوّلا دم الانسان
مثلا وصار بعد التطهير دم البقّ او البرغوث ويكفي لعدم بقاء الاسم
فتامّل ويمكن ان يقال المراد انّ الماء مطهّر للاشياء من سائر النجاسات لا
اعيان النجاسات فلا ينتقض بعدم تطهيره الكافر وغيره من اعيان النجاسات
وامّا قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز عمّا اذا لم يقبل التطهير كالمايعات
النجسة التي لا تقبل التطهير الّا اذا صارت ماء فالمراد قبولها التطهير
باعتبار



باعتبار المحلّ اي لم يكن في المايعات وامّا كونه مطهّرا من سائر النجاسات
كونه مطهّرا انّما هو ابقاء المحلّ على حقيقته فيحتاج الى التقييد المذكور
ولا يخفى بعده فتامّل قوله مع زوال عين النجاسة عنها بما يمشي آه ظاهره
انّه اذا كان للنجاسة عين يجب زوالها بالارض بمشي ودلك ونحوهما
كان يجب مطلقا ويتجرّد الوضع عليها او مع التكوّن عليها اسالة ولو لم يكن
لها جرم ولا رطوبة كفى بمسمّى الاحساس والظاهر انّ مع وجود العين لغير
لا يجب لنا انّها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الاحساس بها بعدها
وفي بعض النسخ عنها بمشي بها او دلك ونحوهما وح يمكن ان يحمل غيرها
على ما يشمل الازالة بغير الارض ايضا فتامّل قوله ما لم يخرج عن اسم الارض نقل
في شرح الارشاد عن مصنّفه العلّامة انّه اكتفى بالرطوبة ما لم يبق
عليها اسم الوحل واستحسنه فكانّه وجه عن اسم الارض يتحقّق منه
باطلاق اسم الوحل عليه ثمّ قوله والمطلق في الذكرى والفتوى اصرح المنتهى
في الذكرى باشتراط طهارتها وظاهر ابن الجنيد اشتراط طهارتها ويبوستها
ونفى عنه في المدارك الباس والمراد باطلاق الفتوى وهو اطلاق المفتوى
فتدبّر قوله وخشبة الاقطع كالنعل في الحكم انّما الان يثبت حكمها
نعله بالنسبة اليه وهو غير ظ بل عبارة المنتهى تشعر بالحاقها
منها الحاقها باعتبار دخولها في الوحل هنا ولا يلحق به اسفل العصا و
راس الرمح ونحوها كلّ ذلك كما صرّح به في شرح الشرايع لظهور عدم

اطلاق الغسل عليها حقيقة ولا مجازا قوله ونقص البئر اراد بها ما يشمل نزح
الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما يتجدد بعده ايضا فهم قوله وتطهير العين
الظ انه على صيغة التفعيل وباطنها مفعوله فيكون العين واخواتها
ايضا احدى المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرا لبواطنها من التمحل
الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين كما ذكرنا او يقال انه ليس الغرض منه
بيان مطهر آخر بل بيان الحكم فيها من غير اعتبار مطهر فيها ثم هيهنا انه
ان اعتبر مطهر فيها فالمطهر على ما عدها اثنى عشر وان لم يعتبر فاحد عشر
وعلى التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها الا ان لا يجعل آلتا
في الولوغ مطهرا على حدة بل داخلا في الارض ويحمل ذلك في التراب ايضا او
يجعل المطهر مطلق الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويجعل
الانقلاب ايضا داخلا في الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المصنف في البيان
جعل الاستحالة شاملة لهما فانه قال عند حصر المطهرات والاستحالة
بالنار بحيث يصير رمادا او بصيرورة الخمر خلا او بالانتقال الحيواني
الذي لا نفس له كدم البراغيث والبق ومع هذا يظهر وجه عدم ذكره
للانتقال هيهنا لكن حمل عبارة المصنف هيهنا عليه لا يخلو عن بعد ويمكن ايضا
ان يجعل احد المطهرات النقص حتى يشمل نقص البئر وذهاب ثلثي العصير
ويجعل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذي عد من العشرة ما يشملها
ويؤيد هذا ان في بعض النسخ ليس علامة المتن على لفظ الذهاب
المتن



المتن هكذا ونقص البئر وثلثي العصير فتأمل قوله بالمضمضة مرتين
هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان
يطرء الدم على الفم بعد دخول شيء في الاسنان واما اذا دخل شيء نجس فيها
فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه تماما و
بعد ذلك ايضا كانه انما يكفي ذلك فيما لا يقبل التقطير كالجامدات واما
فيما يقبل فلا الا بالاستحالة كالماء بالنجسة فيعتبر فيه ايضا ذلك ولكن اذا
لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه لا يحصل في الفم عدم طهره وبعد ذلك
والله تعالى يعلم قوله واصله من الوضاءة اي التوضأ والوضوء بمعنى الشرعي
ماخوذ من الوضاءة التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنظاءة قوله والسبب
اعم منها مط فان المراد بالسبب ما له دخل في وجود مسببه سواء كان
سببا تاما ام لا والمراد بالموجب هو السبب التام فالحدث في غير وقت
وجوب مشروطه سبب بهذا المعنى وليس بموجب فمنه يظهر اعميته من الموجب
واما اعميته من الناقض مط فانه باعتبار ان المراد بمدخلية السبب هيهنا
مدخلية حقيقة وان لم يكن له مدخل بالفعل وح فالحدث بعد الحدث
سبب وليس بناقض بناء على حمل الناقض على الناقض بالفعل كما يصلح
لذلك ويمكن ان يقال ايضا انه ليس المراد بمدخلية الاسباب هيهنا هو التاثير
على ما هو مصطلح ارباب العقول بل ما يتناول لكون الشيء معرفا وعلامة
وح فالحدث بعد الحدث سبب لا باعتبار المدخلية بالفعل فلم يكتف

بالفعل حقيقة على ما ذكرنا اولا من هيهنا جوف في علل الشرع تواردها
على معلول واحد يرد على الوجهين مع ما في التفرقة بين الناقض والسبب
واعتبار الفعل حقيقة او المعرفية في احدهما دون الآخر من التعسف لان
هذا انما يفيد اعمية السبب من الناقض بوجه واما اعميته منه مطلقا فلا يثبت
بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في
السبب والناقض مطلقا او ما في خصوص الوضوء فنحو تلك الكلية ظاهرة
الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة
الى التيمم نعم لو اعتبر السبب والناقض بالنسبة الى الطهارة لم يتوجه الانتقاض
وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام هيهنا في موجب الوضوء لا الطهارة فاعتبارها
بالنسبة اليها لا يخلو عن بعد ويمكن ان يقال ان غرضه اعتبار النسبة بين
الثلثة بالنسبة الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب المستترة لا مطلقا
فلا يرد الانتقاض فتأمل قوله كالاتي بينهما عموم من وجه وذلك لاجتماعهما
في الحدث الواقع بعد الطهارة في وقت وجوب المشروط ووجوب الناقض
بدون الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة للمتطهر
بالنسبة الى الوضوء ولكن ليس نظر الشارح اليها والا لما حكم باعمية السبب
مطلقا من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث
الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون
موجبا وان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منهما موجب بالفعل على

قياس



قياس ما ذكرنا من الوجهين في السبب ويمكن ايضا ان يجعل الموجب بدون
الناقض دخول وقت المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن لمن يحدث ذلك
عنده عقيب امثال ذلك من الموجبات فتأمل قوله فكان التعبير بالسبب اولى
اذ لا مناقشة في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق وقد جعلها فكونها
موجبات له اذ لا بد من التقييد بكون عروضها في وقت وجوب مشروطه
اشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض
الاوقات اذ يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في وجه التسمية ثبوته
لكل فرد منها فتأمل قوله على وجه يلتحق تفصيله لما كان المراد هنا حصر ما
يوجب الوضوء خاصة لا ما يوجبه ولو كان مع الغسل ولهذا لم يذكر
الحيض والنفاس فظن ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة
فلهذا قيدها الشارح بالوجه الذي يلحق اشارة الى القليلة او ما يشمل الاخرى
ايضا بالنسبة الى وقت لا يوجب فيه الا الوضوء كما عدا الصبح في المتوسطة
والعصر والعشاء في الكثيرة فتدبر قوله المعتبر شرعا هو اوله كأنه ضمن دفع
ما يتوهم على عبارة المصنف انها تقتضي صحة النية المقارنة لابتداء غسل
الوجه مطلقا وان كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على ما هو
المشهور ومختار المصنف في سائر كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك
بان المراد بغسل الوجه الذي يجب مقارنة النية له هو الذي ابتداؤه من
اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على غسل الشرعي للوجه وهو ذلك

او بناء على ظهور ان النية لا بد من مقارنتها لاول افعال الوضوء وغسل الوجه
ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وعدم الحاجة الى دفعه في مثل
هذا الكتاب اذ الظاهر ان المراد بغسل الوجه هنا ما كان مجزيا شرعا فيبتني على
المذهبين في الجزئي منه ولما الايراد على المصنف بانه لم يتعرض هيهنا لوجوب
الابتداء بالاعلى مع انه مذهبه ذلك كما يشهد به ساير كتبه فيندفع بانه اكتفى
عنه بذكره في تحديد الوجه كما اكتفى به في الى في اليدين كما سيشير اليه الشارح فافهم قوله
لانه خارج عن المرض بالفاء اي عما هو المفروض بمعنى الواجب اذ لابد فيه من
تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتوهم فيه التثنية ويمكن ان يجعل الفرض
بمعنى الواجب وان يكون بالغين المعجمة ومآل الجميع واحد فافهم قوله او موافقته
لطاعته او لكونه تعالى اهلا للعبادة او لان العبادة شكر لنعمته قوله او طلبا لما في
عنده ونيلا لما لديه من الثواب وفي حكمه فعله خوفا من عقابه على تركه ونقل
المصنف في قواعده بطلان العبادة بهاتين الغايتين اي طلب الثواب والخوف
من العقاب وبه قطع السيد رضي الدين بن طاوس ايضا محتجا بان فاعل ذلك
انما قصد الرشوة والبرطيل ولم يقصد وجه الرب الجليل وهو دال على ان عمله
سقيم وانه عبد لئيم والفقيه كما اختاره المصنف في القواعد والذكرى صحة العبادة
على هذا الوجه ايضا لدلالة الآي والاخبار عليه واشعار ترغيبات الكتاب و
السنة به وان كان فعلها لامتثال امره وموافقة رضاه اولى واعلى رتبة و
التفصيل في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله تشبيها للقرب المكاني كانه
جعل القرب



جعل القرب حقيقة في المكاني فاشار الى ان اطلاق التقرب بالقصد المذكور
على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوي بالقرب المكاني
ويمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظاهر عبارة الذكرى بناء على
جعل القرب حقيقة فيما يكون بالقرب المكاني فاطلاقه هيهنا باعتبار التشبيه
فافهم قوله او مجردا عن ذلك فانه تعالى غاية كل مقصد اي يقصد فعله لله
بجعل الغاية ذات الله تعالى مجردا عن قصد ما ذكر من امتثال امره وغيره بناء على
انه تعالى غاية كل مقصد وانه مخبر بما يقول الحكماء انه تعالى غاية الغايات
وغاية كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون بسبب الفاعلية الفاعل
وظاهر ان سببية فاعلية كل فاعل ينتهي اليه تعالى كسببية وجوده وظاهر
الغاية التي يجب قصدها في العبادات لا يكفي فيها مجرد ذلك فالصواب انه
لابد من قصد فعله لله على احد الوجوه التي ذكرها اولا فتدبر قوله والاستباحة
مطلقا اي في جميع افراد الوضوء حتى ذلك ما لا ان الكلام في الوضوء الواجب اي
بحسب اصل الشرع وكل وضوء كذلك فهو مبيح وانما قيدنا بالواجب بحسب
اصل الشرع لان ما لا ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلوة اذا وجب
بالنذر مثلا واما لانا الكلام في الوضوء الذي هو من اقسام الطهارة
والاباحة معتبرة في الطهارة على اصطلاح المصنف المشهور والمراد بالاباحة
في الجملة اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض مثلا للصلوة لانه
داخل في الاباحة فتامل قوله اي الرفع حيث يمكن كما في غير دائم الحدث من

المستحاضة والمبطون والسلس واعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو
الحالة التي لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة
فان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث في دائم الحدث يرتفع
بالطهارة لاستباحته الدخول في الصلوة لكن آخر استباحة الصلوة فيستلزم
رفع الحدث ايضا وان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضرورة ونوع
رخصة فيمكن ان يقال في دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرفع عنه الحدث وان
استباح الصلوة لوجود حالة فيه لا يمكنه معها الدخول في الصلوة الا باعتبار
عذر من كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء ورخص في التيمم معه وعلى هذا
فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع الحدث وكلام الشيخ مبني على هذا
وكذا ما حكم به المصنف ره في الثلثة من ان المبطون والمستحاضة والسلس
ينوون الاستباحة ورفع ما مضى وتجويز نية رفع ما مضى كانه باعتبار ان
الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن الحدث
الحالي لم يكن فيه مانع من الصلوة اصلا واما الحدث الحالي فلم يرتفع عنه بالكلية
وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل بعد خليته
الطهارة السابقة في رفع الحدث الاول هو غير ظاهر لاصالة الجواز انفكاكه عن غيرها
منطقية لها في تحقيقه في الجملة وانما المعلوم دخلها في رفع السابق
فلا يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه هنا واما كان يوجب التعرض في النية
لرفع الحدث بل الاستباحة ايضا ضعيف ليس عليه دليل صالح فلا حاجة
الى



الى تفصيل الكلام في هذه المباحث فتامل قوله والمراد رفع حكم الحدث
كانه ره حمل الحدث على ما هو المعهود من موجبات الطهارة فحكم بانه حدث
لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم به هو الحالة التي
ح فرفعه محمول على ظاهره لا بمعنى رفع المتحقق منه في الزمان السابق حتى يجب
ايضا انه اذا وقع لا يرتفع بل بمعنى انه يزول تلك الحالة بعد الطهارة وتنقطع
استمرارها فتدبر قوله حيث يكون الفعل مشتركا اي جائزا وقوعه منه في ذلك
الوقت في الواقع على وجهين كمن عليه صلوة الظهر اداء وقضاء فعليه تعيين
ان ما يفعله هو الاداء او القضاء واما اذا لم يكن عليه الا اداء او قضاء فيكفي قصد
صلوة الظهر من دون تعرض الى الاداء والقضاء فلما لم يكن في الوضوء اشتراك
حتى في الوجوب والندب على ما ذكره الشيخ فيكفي فيه قصد الوضوء قربة الى الله
ولا حاجة الى تعيين انه واجب او ندب وما ذكره سلطان العلماء من التامل
فيه وان لا يلزم من عدم التعيين في نظر المكلف في حال النية فيه تامل اذ لا دليل
على لزوم تعيين المكلف تلك الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك في الواقع لانه
اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تعالى ولم يقع الا على وجه واحد فقد نوى
ذلك الفعل ولا دليل على وجوب ان يعين بلفظه انه اداء او قضاء او واجب
او ندب كما لا دليل على تعيين ساير الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل
سلمنا عدم كفاية التعيين في نفس الامر ولزوم التعيين في نظر المكلف
لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وبقاء الاشتراك عنده احتمال

كون الغد من رمضان وعدمه وان كان من رمضان مثلا ففي الواقع فح سلمنا
لزوم التعيين عليه واما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه واحتمال الاشتراك كما في
الوضوء على ما ذكره الشيخ من عدم الاشتراك فيه فاي دليل على عدم كفاية
قصد ذلك الفعل مطلقا لعدم قصد انه اداء وقضاء واجب او ندب فتامل قوله
حتى في الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك في الوضوء بين الافراد المختلفة
في الكمية او الكيفية او هما معا امرا ظاهرا لذلك نفيه من العبادات كالصلوة
وانما الاشتراك الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعل
ذلك غرضا خفيا واستدل على نفيه بما ذكره قوله لانه في وقت العبادة الواجبة الخ
وكذا مع وجوبه بنذر او شبهه وقال سلطان العلماء ره وفيه نظر لانا لا نسلم
انه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت
مستحب ولا ينافيه لانه اذا وجب عليه الوضوء بوجوب الصلوة مثلا فكيف
يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل وقت غاية مستحبة الوضوء لها كالكون
على الطهارة مثلا فح يجوز له الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب
عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا
حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا بالنسبة الى الغاية الحاصل
انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة مثلا لكون الوضوء مندوبا بالنسبة الى غير
قصد الكون واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على
هذا الوجه فح يحصل الاشتراك في الوضوء ايضا واعلم ان القول بان الوضوء

لا يكون



لا يكون في حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة مشروط به واجب وبدونه
ندب مشهور بين الاصحاب وظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب
مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الان بناء كلامهم
على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد الفعل في نفسه مطلقا
من غير نظر الى خصوص غاية اذ ح لا شك في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال ذمته
بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار
خصوص بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب او الندب
على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف كان فكلام الشيخ هيهنا ليس مبنيا عليه
اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب والندب في النية وانه انما يشترط فيها الا
القربة والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور الاشتراك في الوضوء حتى
بين الواجب والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايضا بان
ينوي الوجوب او ينوي الندب بقصد غاية يستحب لها الوضوء ولا دليل على
عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط
قصد الوجوب والندب في النية مما لا يفيد في توجيه كلامه هذا وقد تصدى
والدي طاب ثراه لابداء وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب
مع وجوبه بسبب من الاسباب وزيف كلا منها ثم حكم بان هذا الحكم مما يشكل
اثباته والظاهر جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمة بموجب الوضوء وان
جوزنا التداخل كما هو الظاهر يكون كافيا عن الواجب ايضا والاولى ان ينوي وضوء

الخ للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكورة وما اورد عليها فليرجع الى
شرح الدروس واما ما ذكره سلطان العلماء ره في الحاشية الاخرى من ان الظ
ان بناء ما يقول الشيخ على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة
لا يصح الاتيان بالمستحب من جنسها ففيه انه هذا التحقيق ذكره الشيخ وغيره
في خصوص الوضوء ولو جعل بناؤه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء
وهو ظ قوله وبعضهم بنفي اه رد عليه سلطان العلماء ره بمنع انه في غير وقت
الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر وشبهه الا ان يقال ان
الوجوب بالنذر وشبهه ايضا داخل في الشق الاول اي وقت يكون وقت
العبادة الواجبة فلا يصح المندوب فيها او يقال المراد انه ينتفي الوجوب باصل
الشرع ولا يخفى ان التوجيه الثاني لا ينفع انتهى ولا يخفى ان ههنا المنع مندفع
بما اشرنا اليه من اضافة النذر وشبهه ايضا في الشق الاول واما ما ذكره من ان
من دخاله في الشق الاول فان وقته يكون وقت العبادة الواجبة ففيه
ان الشق الاول ليس وقت العبادة الواجبة مطلقا بل وقت العبادة الواجبة
المشروطة به وفي صورة النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا
ان يحمل كلامه ره ايضا على ما ذكرنا من التعميم ايضا لكن ما ذكره اذ لا يصح
ح ايضا الوضوء المندوب فتامل قوله بان ينتقل كل جزء من الماء اي يصل كل
جزء من الماء لا ان ينتقل كل جزء من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل
كذلك واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة لا يصلح لان ينتقل الى جزء اخر
وقال



وقال سلطان العلماء ره لا يخفى عدم حسن العبارة فظ ان الواجب جريان الماء
على كل جزء من المغسول لا الى اجزاء كل جزء من الماء ومراده بانتقال كل جزء
من الماء انما يعتبر اذا قصد اجزاء كل جزء من الماء وليس كذلك والواجب بل
الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول وظ انه لا يلزم فيه انتقال
الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل
واما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى
قوله على ما دار عليه الابهام والوسطى اي ما طاله ووقع بينهما حين تحريكهما
واعلم ان مستند الحكم صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال الوجه الذي
قال الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد
عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص
شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه
وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال الصدغ من الوجه فقال لا ومعنى
الرواية على ما فهمه الاصحاب ويستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله ع ما
دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص شعر الراس
الى الذقن لطوله وقوله وما جرت عليه الاصبعان الخ كانه تاكيد لبيان
العرض وقد دقق المحقق البهائي ره فيه وحمله على معنى اخر وهو ان كلا
من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى ان الخط
الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا

اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك القدر
هو الوجه الذي يجب غسله قال في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور
في قوله عليه السلام من قصاص شعر الرأس اما متعلق بقوله دارت او صفة مصدر
محذوف فالمعنى ان الدوران يبتدئ من القصاص منتهيا الى الذقن واما
حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ادبرنا الحال عن الخبر
والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص
الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا على قصاص الناصية وطرف الابهام
على آخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما وادير الوسطى مثلا على الجانب
الايسر الى اسفل وادير طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق تمت الدائرة
المستفادة من قوله عليه السلام مستديرا وتحقق ما نطق به قوله عليه السلام وما جرت عليه
الاصبعان مستديرا فهو من الوجه انتهى ولا يخفى بان هذا المعنى وان كان
اوفق بلفظي دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان محل الرواية عليه صحيحا
واما ما استدل به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضي خروج
بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله في التحديد الذي عينه عليه السلام فيهما ودخول
البعض فيه مع خروجه عن التحديد المذكور وكيف يصح مثل هذا التحديد
الظاهر المقصود الموجب لهذا الاختلاف من الامام عليه السلام فتفصيل القول فيه
وجوابا عنه فيما فيه في شرح الدروس لو اراد طالب ثمة قوله مواضع التحذيف
سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف

قوله



قوله والعذار والعارض العذار على ما ذكره المصنف في القاموس ما حاذى الاذن
بين الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذي ما بين اعلى الاذن وطرف
الحاجب والعارض على ما فسره ايضا في القاموس هو الشعر المنحط عن القدر المحاذي
للاذن الى الذقن والمراد هيهنا محله ثم في دخول العذار والعارض في الوجه
وجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح الدروس
قوله والمراد بتخليله اي النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب التخليل
في الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مطلقا انما هو في غسل البشرة المستورة بالخفيف
اما الظاهرة خلاله فلعله من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه على هذا
يصير النزاع قليل الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف ولا شك
انه عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة ايضا غالبا وبندرة ان
لا يصل اليها فحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهرة قلما ينفك عادة
عن حصول العلم او الظن بالوصول الى المستورة والذي يظهر بالتأمل
في كلام الاصحاب ان النزاع في وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلال
الخفيف واما المستورة تحت الشعر فالظاهر انه لا نزاع لاحد في عدم وجوب
غسله والكثيف والخفيف والتفصيل في شرح الدروس فليرجع اليه قوله
وهو مجمع عظمي الذراع اي الموضع الذي يجتمع فيه عظما الذراع والعضد
ويتداخل كل منهما في الاخر لا مجموع العظمين والظاهر من كلام جمع من
الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق

وجب غسل ما بقي وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات
المحل لكن المصنف في التذكرة صرح بانه مجموع العظمين فانه قال ولو قطعت
من المرفق فهو مفصل وجب غسل الباقي لان المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع
فاذا فقد بعضه غسل الباقي وتبعه على ذلك الشيخ في شرح الارشاد فانه حكم
بانه ان جعل المرفق داخلا في الحد وداخلا اصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط
غسل موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب احدهما وجب
غسل الاخر والعلامة ايضا في التذكرة مثل ما هنا حيث فسره بالمجمع واراد به المجموع
فانه قال وان قطعت من المرفق فقد بقي من محل الفرض بقية وهو طرف عظم العضد لانه
من جملة المرفق فان المرفق مجمع عظم العضد وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين
اما المسمى من راس كل منهما او مجموع ما تلاقى من كل منهما من الاخر ولعله اقرب بعبارة
شرح الارشاد وكذا حمل المجمع عليه كما انه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول
هذا والمعروف بين اللغويين انه المفصل فانه فسره في المصباح بمفصل العضد
بالساعد وفي الصحاح بمفصل الذراع في العضد وفي القاموس بموصل العضد
في الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلامهم على انه المجموع اذ المفصل يحتمل المفصل
احتمالا ظاهرا ولم يكن حمله عليه اقرب لكن وقوع الخلاف بين العلماء في دخول
المرفق في الغسل وعدم دخوله مما يؤيد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو الحد
المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون بعضه حدا اخر يكون بعضه حدا مشتركا خارجا
عن الطرفين فيلزم تتالي الحدين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذي
لا يتجزى



لا يتجزى كما هو المشهور بينهم ايضا انما يلزم تتالي الحدين لو وجب الابتداء
بغسل الحد ولم يجب غسل ما فوقه واما اذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمة
فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه يكون بين الحدين فاصلة ولا
يلزم تتاليهما غاية الامر ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد
الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ايضا ان الحد بمعنى الخط
لا يصلح للغسل الا بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا
في الحد يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتم اذا اريد بالمجموع
مجموع المسمى من راس كل منهما لا مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفي في غسل الخط
غسل المسمى مع طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقي الملتحم الا اذا كان
لازما للغسل المسمى عادة وهكذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان التلاقي في بعض
جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر المتلاقي الا ان يفرض اللزوم المذكور
فتفطن قوله واما الكائن يدا او حكم في الخلاف بوجوب غسل الكائن فوق المرفق تمسكا بصدق
اليد عليها وهو ضعيف لان المتبادر هنا هو الاصلية قوله من باب المقدمة هذا
اذا علم كون احديهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه بينهما كما هو الظاهر
وفرض الشارح ولو احتمل كونهما اصليتين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشتمل
الامر بغسل الايدي لهما قوله لا يخرج عنه من حيث هو مع الخروج لا يجزي عن
القدر الخارج اما اصله الذي لا يخرج باليد فحكمه حكم غير الخارج قوله ولو نزع
من اصبع هذا هو الاظهر وقطع جمع من الاصحاب منهم المصنف في الدروس

بل الذكر ايضا عدم الاجتزاء باقل من اصبع قوله نعم يكون الاستيعاب اي استيعاب
الراس كما يفعله العامة اذ المشهور كراهته بل نقل عن بعضهم حرمته استيعاب
المقدم اذ لم يعده مكروها قوله الا ان يعتقد شرعيته اي وجوبه او استحبابه فيحرم
فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد
وفيهما تامل اما في الثاني فلان الاعتقاد لا يتاتى ان يكون ناشيا من اجتهاد او
تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون مخطئا ولا اثم على الخطا عندهم
الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات فيصح مع انه ليس كذلك لانه يلزم
ح الحكم بكفر معتقده لا بتاثيمه فقط مع ان الظ انه لا يقول به احد واما في
الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد
او تقليد وان فسد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا اشكل الحكم
في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور لو كان
بناؤه على فساد اصل الدين او الابتناء على الطريقة الفاسدة فيمكن اذا اعتقدها
العامة فيحرم عليهم ما اعتقدوه من اصل الدين لظهور تقصيرهم فيه فيحرم حرمة
اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع وفعله ايضا لتقصيرهم في الاصل وان كان مع صحة
اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامي فهو من ظهور الفساد على طريقة بحيث
لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا يبعد
في الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطا انما هو
اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا التجويز لحكمهم بالحرمة مع انه لا اشكال

عنهم



عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون بما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل
بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل
هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتامل
ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته هل يجزي يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب
فلا ينافيه حرمة الزائد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بنية واحدة امتثالا
للامر وقد تحقق ذلك فلغو اما فعله ويحتاج الى اعادة المسح والله تعالى يعلم
قوله وان كان الافضل في مقدار ثلث اصابع بل ظ كلام الصدوق في الفقيه
والشيخ في النهاية وجوب ذلك ونسب ذلك الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان
والدي في شرح الدروس جعل النزاع بين الاصحاب في تحديد المسح على ما
اشرنا اليه بالنسبة الى عرض مقدم الراس واما بالنسبة الى طوله فالظ فيه
الاكتفاء بامرار اليد في الجملة بما يسمى مسحا نعم لا يكفي وضع الاصبع من دون
امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشيخ ايضا هيهنا ولعل هذا ظ عبارات
الاكثر لكن الشيخ في شرح الارشاد قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضا
حال من الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع
لا كون آلة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلثه ومعنى استحباب
مسح هذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين لو قصد فعلوه كله
ذلك ثانيا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظ ان الزائد على المسمى موصوف
بالاستحباب انتهى ويفهم منه انه جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى

طول الراس ولهذا قال المراد منه الماسح على الراس بهذا المقدار اي يمسح مقدم
الراس طولا قدر ثلث اصابع وان كان باصبع لا كون آلة المسح ثلث اصابع
مع ورود ما اقل من مقدار ثلث واما على ما هو الظاهر من كلام الاكثر فينبغي ان
يكون آلة المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع واحدة او قيل بكفاية المقدار
وعلى التقديرين فيكفي مسمى المرور هنا وقال في شرح النقلية بعد ما عد
المفضول المستحبات المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس
خروجا عن خلاف من اوجبها وظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس
بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع وان كان باصبع انتهى وهاهنا من الحديث
في هذا الباب روايتان احديهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر ع المرأة يجزيها
من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها والثانية
رواية معمر بن عمر عن ابي جعفر ع قال يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع
وكذلك الرجل وانت خبير بان الظاهر منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك
في طول الراس غير ظاهر منهما اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظاهر من
الرواية الثانية هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فافهم واما احتمال كون
ذلك دفعة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الراس بان تقع عرضها جميعا
على طول الراس وطولها على عرضه وتحقق المرور في الجملة فانه يقع مسح
ثلث اصابع جميعا ولا يتقدم بعضها على الاخرى وكذا اذا وضع طول الاصابع
او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها في الجملة كما يتحقق

في كل



في كل ان مسح ثلث اصابع جميعا ووقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع
او الاصبع ما لا يبلغ عرضه ثلث اصابع على طول الراس سواء وقع عرضه اصابع
على عرض الراس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرها حتى
مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس اذ لا شك ان تحصيل ذلك على سبيل
التدريج وهو لعل حكمه بكون الاول نادرا والثاني غالبا بناء على ان المتعارف
في مسح الراس انما هو الطريق الثاني ثم ما ذكره من كون الزايد عن المسمى مستحبا
لا يخلو عن اشكال لان المسمى لم يحد فكلما فعله واجب لتحقق المسمى باول منه
الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذي لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاشكال
انما يتوجه فيما لو تميز الزايد عن المسمى عليه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام
وتكرار تسبيحات الاربع في الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة وكذا
تكرار التسبيح في الركوع والسجود واما فيما نحن فيه فالظاهر ان الحكم يكون الجميع فردا من
الواجب المخير فهو مخير بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا او ازيد فكل ما فعله
فهو فرد من الواجب المخير نعم لعل له في الاثناء ان يجدد نية الندب ولو قيل ههنا
الوجوب في ساير المواضع المذكورة فلا يخلو عن وجه ويمكن ان يقال فيها ايضا انه ان
قصد الامتثال بالاقل او لم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمجزي في
الامتثال او لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل والزايد مستحب
والا فالواجب هو المجموع ثم ان المصنف قال في التذكرة لو مسح بثلث اصابع فالاقرب
ان الزايد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويحتمل الوجوب لانه احد جزئيات

المحل هذا اذا او قصد مغتسلا او قصد تبردا فالتخايل مستحب قطعا او الظن
ان بناء كلامهم على ما هو الظاهر من كون الكلام مفروضا في اصح احتمال الروضة
ظ واما التمسح بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامهم كانه على ما اختاره
من وجوب الاصبع فلا يتوجه على ما اختاره من استحباب التخايل في الصورة التي
ما اورد على الشرح ههنا كما لا يخفى لكن غير ان ما جعله اقرب في صورة الذي فرض
محل كلامهم الا ان يجاب فيه بان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من
افراد الواجب وجواز تكرر مع الاتيان بجزء اخر لا يقدح في كونه من افراد
الواجب المخير واما الحكم بالقطع باستحباب التخايل في صورة التنبيه فقد
ظهر انه كان للمناقشة فيه مطمح يتوجه ايضا فيما قيل ان الحكم باستحباب التخايل
ح يخص اشكال التلويح التكرار في المسح والحكم باستثناء ذلك عنه بانه
الواجب المسح مثلثا متابع مشكل جدا لان تمام المسح هو نظر فيه
لا يجاب فالتخايل واسل فتامل فيه ثم مسح بشرة ظهر الخ قال في شرح الشرائع
عند قول المصنف ويجب المسح على بشرة القدم يعلم من قوله بشرة القدم مع
قوله في الرأس مسح الشعر او البشرة عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم
اذا لم يخرج عن الخط الذي يحصل به مسمى المسح وهذا هو الحق والفارق النص
ولا يشترط في خط المسح المتصل الاستقامة فلو حصل مع المسح على الشعر
انقسام ولو بالاعوجاج كفى انتهى وذكر في شرح الارشاد ايضا انه يستفاد
من قوله بشرة الرجلين مع قوله في الرأس كذلك او بشعره المختص انه يجب
المسح



المسح على الشعر في الرجلين بل يتحتم البشرة والامر فيه كذلك انتهى ولم اقف في كلامهم
غيره على تصريح بذلك والظاهر صدق الامتثال بالمسح على الشعر ايضا فيصح المسح
بالرجل لذلك الشعر الا اذا كان طويلا خارجا عن المعتاد لا سيما وليس فيه الباء
الدالة على الالصاق كما في شرح الدروس ولعل بناؤه على قراءة النصب لحجية
تقييدها في قراءة الجر والمقدر في حكم المذكور وكان نظره طاب ثراه الى ان المفهوم
من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل مطلقا وان لم يكن بالالصاق لكن
يلزم حمله على ما كان بالالصاق ليطابق قراءة الجر انتهى كفاية المطلق على ما هو
مقتضى النصب ويكون معنى قراءة الجر بيانا لاحد فردي الواجب فربما كان الافضل
وهو ان لم يكن اولى من التقييد على قراءة النصب فليس التقييد باولى منه فتامل
ويؤيد ذلك ايضا عدم التعرض لذلك في الاخبار مع ان الرجل قلما ينفك عن الشعر
ولا سيما مع ان الظاهر كفاية المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل حالا
واسعا فعدم تعرضهم عليهم السلم لكفاية ذلك مما يؤيد كفايته ولا يتوهم ان
الاستيعاب العرضي غير لازم فيقع القدر المفروض من المسح على البشرة غالبا فلهذا
لم يتعرضوا له لان الاستيعاب الطولي لازم ووقوع خط طولي غالبا على البشرة
معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظة والالتفات التام كما في شرح
الدروس لانا نقول هذا انما يتجه لو وضع المسح او ما في حكمه واما اذا وضع الكف او
القدر المعتد به منه فكان وصول المسح الى البشرة في كل الطول مما لا يحتاج
الى ملاحظة والتفات سيما اذا لم يعتبر فيه الاستقامة واكتفى بحصول الخط

القول ولو بالاعوجاج كما فعلنا في شرح الشرايع وح فكانه لا تاييد في عدم التعرض
لذلك في الاخبار اذ اكتفاؤهم بوضع المسمى وما في حكم غيرها لا انا نقول لما كان
ظاهر امرهم عليهم السلم كفاية مسمى المسح الى الكعبين في الرجل لا ينفك غالبا عن الشعر
فالظاهر منه كفاية المسمى ولو على الشعر ولا اقل من احتمال ذلك احتمالا مساويا
فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم السلم ان يتعرضوا لذلك ويقولوا انه
يجب مسمى المسح على البشرة فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفاية ذلك اللهم الا اذا
كان مسمى المسح على اى وجه كان مستلزما لحصول المسمى على البشرة وقد علم
انه ليس كذلك فاستلزام وضع الكف او القدر المعتد به منه لذلك لا يدفع
ما ذكر من التاييد نعم لو كان التاييد باعتبار انهم عليهم السلم كانوا يمسحون على الرجل
مع وجود الشعر عليها بحكم الغالب ولم ينقل عنهم رعاية وصول المسح على البشرة
وازالة الشعر فدل ذلك على كفاية المسح على الشعر لتوجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان
بوضع الكف او ما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسمى على البشرة فلا حاجة
الى ملاحظة والتفات بهذا الامر على تقدير كفاية مسمى المسح عرضا كما هو المشهور
ولو قيل بوجوب المسح باصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع
عدم خلو الرجل عن الشعر يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على الثاني
ولو قيل بوجوب المسح بالكف كلها كما يدل عليه صحيحة البزنطي فلا يبعد نفي القول
بعدم كفاية المسح على الشعر معه من العسر والحرج لكن يمكن ان يقال ان الامر في صحيحة
ربما كان بوضع الكف كلها لتضمنه وصول المسمى الى البشرة يقينا لا لوجوب
المسح



المسح بكل الكف في نفسه ويمكن الجمع بينها وبين الاخبار الدالة على كفاية
مسمى المسح عرضا وح فضعف ما ذكرنا من التاييد بعدم التعرض في الاخبار اذا
الصحيحة المذكورة يكفي لتعرضها لكنه بعيد والظاهر حمل الصحيحة على الاستحباب
والله تعالى يعلم هذا واما الحكم بغسل البشرة في كلام بعض من الاصحاب فالظاهر انه
فيما ذكره بل يمكن ان يكون للاحتراز عن المسح على الخف ونحوه اعلى العمامة كما
يشعر به استثناؤهم بصورة التقية واما التعرض في الراس للشعر المختص
دون الحاجبين فيمكن ان يكون باعتبار وجود القسمين في الراس غالبا بخلاف
الرجل فاشاروا بالتقييد بالمختص الى عدم جواز المسح على غير المختص من الشعر
واما الرجل فلما لم يوجد عادة فيه شعر غير مختص والشعر المختص اذا كان حكمه حكم
البشرة كما ذكره في الراس فلا حاجة الى التعرض له واما ما اشار اليه في شرح الشرايع
من النقل الفاقد فلم اقف عليه بل الظاهر ان مبنى تجويزهم المسح على الشعر المختص
في الراس ايضا هو ليس الا صدق المسح بالراس بل لعل بعض العلم بالضرورة ان النبي
والائمة صلوات الله عليهم كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل عنهم
ايصال المسح الى البشرة مع ما فيه من العسر والحرج المنفيين فيعلم منه كفاية المسح
على الشعر المختص ايضا فيجوز واذا لم حقق غير المختص لعدم جريان ما ذكر فيه واما
النقل الوارد لجواز المسح على الشعر في الراس دون الرجلين او بدونه فذلك صحيح
فيتمسك لعدم الجواز في الرجلين بعدم وجوده فلم اطلع عليه والله تعالى اعلم
الى الكعبين قد يقع فيه الاية الشريفة حيث يتوهم فيها الكعب بالنصب على الرجلين

في كل رجل كعب فلذا وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين ولا في محل حبل الساق
كعب واحد عندنا نعم على مذهب العامة وهو ان الكعبين هما العظمان الناتيان
عند مفصل الساق والقدم من الجانبين اللذان يقال لهما المنجمان والزهبان
في كل رجل كعبان فالاولى هنا الافراد او ذكر التحديد بعد ذكر اليسرى ايضا
قوله وما قبلها القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول الاخر للعلامة وتفصيل
القول فيه لا مزيد عليه في شرح الدروس للعلامة طاب ثراه قوله بعينهما في باب
الغرض متعلق بكل من الجلدين والاسماء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الا
قال المحقق في المعتبر لا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رؤوس الاصابع
الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وكذا
قال العلامة في التذكرة لكن قال لا يجزي ذلك باصبع ويستحب ان يكون بثلث
اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا وهو بظاهره هنا ينافي بما مر الا ان يوله
الاجماع الذي ادعاه انما هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة
ولا يخفى ما في كلامهما من الاشعار بان اقل ما يتحقق به الواجب هو الاصبع و
يمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشائع وفي صحيحة البزنطي قال سألت
ابا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع بكفه على الاصابع ثم مسحها
الى الكعبين فقلت له لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين
قال لا الا بكفه كلها وظاهره وجوب المسح بكل الكف ولم ينقل القول به ويمكن
حمله على الاستحباب جمعا او الاحتياط او الوجوب قوله ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء

ذكر



ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد فان لم يكن في يده بلل فليأخذ من
من اللحية والحاجب والاشفار وذكر الشهيد في شرح الشرائع والارشاد انه لا
اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء
الوضوء مطلقا والتخصيص بها لكونها مظنة البلل غالبا وكذا لا اختصاص لذلك
بجفاف اليد بل مع بلة اليد ايضا يجوز الاخذ من بلة غيرها والمسح
بها لاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء واستدل الشيخ في شرح الارشاد
على الثاني برواية مالك بن اعين عن الصادق عليه السلام من نسي مسح راسه ثم ذكر
انه لم يمسح راسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به فجوزه عليهم الاخذ
من اللحية من غير تقييد بجفاف اليد وفي كلام الشهيد هنا ايضا اشارة الى ما ذكرنا
من التعميمين وفيما ذكره من التعميم الثاني اشكال فانه قد استند في وجوب كون
المسح بالبقية برواية وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه ثم مسح ببقية ما
بقي في يديه راسه ورجليه وعلل بطلان الوضوء مع الاستيناف بعدم مماثلته
للوضوء المحكي عليه بانه لا يقبل الصلوة الا به ولا يخفى ان الاخبار الواردة في الوضوء
البياني صرحت بالمسح ببلة اليد فكما يستدل بها على عدم جواز الاستيناف
يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل وهو
الاخذ مع الجفاف اذا اليد فاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء مما لا يجدي
بعد دلالة الاخبار على وجوب كونه ببلة اليد وعدم دليل صالح على كفاية
المسح ببلة الوضوء مطلقا وما ذكره من الملاقة رواية مالك لا يخفى ضعفه

اذ الظاهر ان جفاف اليد لاجل النسيان مظنة جفاف اليد غالبا لكن ظاهر السياق
ليس مجرد التجويز بل الامر به فلا بد من الحمل على صورة جفاف اليد واما ما اورده
والدي طاب ثراه من معارضته بما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق ع ان
نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن
بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك
ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به
راسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فيمكن ان يرد
قوله ع فان لم يكن بقي الخ وان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم
بقاء شيء من النداوة في يدك لكن قوله ع اولا فامسح عليه وعلى رجليك من بلة
وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا والاشتراط المذكور كانه باعتبار
عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم جفاف اليد لا لعدم جوازه بدونه
هذا وبما قررنا ظهر ان المسئلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة لما ذكرنا من الاكتفاء
بالمسح ببلة الوضوء مطلقا لكنها لا يمكن الاستناد اليها مع الاعتقاد بتمامية
ما نقلنا عنه من التمسك بالوضوء البياني نعم لو لم يقبل احد تمامية الدليل لكونه
بناء على اطلاق امرهم بالمسح في الاية الشريفة وان مسحهم عليهم السلام بالبقية
يجوز ان يكون باعتبار انه احد الافراد الواجب المخير مع كونه اخف مؤنة
فلا يدل على عدم جواز غيره وان استند في عدم جواز الاستيناف بالاجماع
او الشهرة العظيمة لتوجه منه هذا التعميم هذا لانتفاء الاجماع والشهرة
هنا



هنا مع اطلاق الامر لا يصلح المرسلة المذكورة للتاييد فتامل ثم ان المعروف
بين الاصحاب انه ان لم يبق نداوة يمكن المسح بها فان كان ذلك لا لاجل حر ونحوه فسد
الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف ماء جديد وان كان ذلك لافراط حر شديد
بحيث كلما توضأ جف فجوز جمع منهم استيناف الماء الجديد دفعا للحرج وفيه تامل
لاحتمال الانتقال الى التيمم ودفع الحرج به وفي كلام العلامة في التذكرة انه لو جف ماء الوضوء
للحر والهواء المفرطين استانف الوضوء ولو تعذر ابقى جزء من اليسرى ثم اخذ
كفا غسل به وعجل المسح على الراس والرجلين ولم يذكر استيناف الماء الجديد عند
عدم امكان ذلك المعنى وتبعه المصنف ايضا في الذكرى والاحوط عند عدم امكان ذلك
استيناف الماء الجديد وضم التيمم ايضا ولو كان رجاء ان يكسر سورة الحر مثلا الى اخر
الوقت فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه ليمكنه المسح بنداوة الوضوء قوله اي ماءه
فلو ابتل بعضه بماء خارج وبقي تلك البلة فلا يجوز المسح به قوله اي في المسحين
اي مسح الراس والرجلين ليظهر جريان الحكم في الراس ايضا ولولاه لامكن ارجاعه
الى الرجلين ايضا لكن صح جعله ايضا متعلقا بكل من الحكمين اي بمسماه وببقية البلل
ليظهر من العبارة كفاية المسمى في كل من الرجلين وان كان يبعد ايضا يمكن جعله
متعلقا بكل منهما لما اشرنا اليه سابقا وبما قررنا ظهر انه لو اسقط المصنف قوله
بمسماه في الراس لكفى بحمل قوله فيهما على ما حمله الشيخ متعلقا بكل من الحكمين وان
كان ما فعله اظهر في البيان لكن مع ذلك كان الاولى التصريح برجوع التعميم
لينتفع ما ذكرنا من احتمال ارجاعه الى الرجلين فقط قوله الا للتقية بمعنى الى

يعني انه من والى في الغسل دون المسح آه على انه مذهبه وجوب الترتيب في الغسل
لظهورها في ذلك اذ المهيلة دليل على خلافه وليس ذلك في عبارة المتن فلا يرد وجوده
الى في الاية الشريفة في التحليل مع احتماله عدم وجوب الترتيب في شيء من المسحين
وذلك لوجوه ما يعارضه من الاخبار فيحمل الى فيها على انه لتحديد الممسوح لا المسح
ولم يجر عادة المصنفين بايراد كلامهما والاعتماد على الاخبار بخلافه في ذلك في الآية
والتي في الآية فهم قوله وهو كذلك فيهما اي في المسحين على اصح القولين والقول الآخر
الفرق بين الراس والرجلين وهو ايضا يتشعب الى قولين كما نقلت ومع ذلك لو قال
على اصح الاقوال لكان اظهر اذ الظاهر وجوب القول بمنع النكس فيهما ايضا وهو صريح المرتضى
في الراس وظاهره في الرجلين ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر في الغسل والمسح
منعا وجوازا ولا ريب انه اولى آه بتبديل القولين بالاقوال لتشعب الاقوال فيه
قوله وفي الدروس رجح منع النكس الخ فيه ان ترجيحه فيها منع النكس في الراس
غير ظ فانه قال في الدروس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على المشهور فمع نسبة
الحكم الى المشهور الحكم بترجيحه له غير ظ وقال في الرجلين ولا يجري النكس على الاولى
فان حمل الاولوية على الاحوطية والافضلية فالامر كما نسبه اليه الشارح وان حملت
على انه اقوى والظاهر فيه على ترجيح المنع فيهما وربما كان هو الانسب في الكتابين
مؤيدا للتالي كما ان ظاهره في هذا الكتاب هو تبديل الاولى قوله مرتبا كما بدأ
لما دل عليه سابقا بلفظ ثم لظهوره في الترتيب قوله بحيث لا يجف السابق
من الاعضاء الخ لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الموالاة في الوضوء وانما الخلاف
في معناها



في معناها فذهب جماعة منهم المفيد الى انها مراعاة الجفاف ثم اختلفوا فظاهر
اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على العضو الذي هو فيه بتمامه فيكفي
رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شيء من الاعضاء السابقة
فيجب رطوبة الكل وذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق على
ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ما سبق عليه ولا برطوبته ولا يخفى ان عبارة
الكتاب بدون قوله مطلقا ينطبق على كل من المذاهب المذكورة واما قوله مطلقا فيمكن حمله
على معنى جميعا وتماما فيصير صريحا في القول المشهور ويحتمل حمله على التعميم في السابق
اي لا يجف شيء من الاعضاء السابقة اصلا وح ينطبق على مذهب ابن الجنيد لا
يقع الحكم عليه بالاشهرية ويمكن ان يحمل على التعميم في صورة العذر وعدمه اي يعتبر
عدم جفاف السابق ويبطل الوضوء معه سواء كان لعذر ام لا آه فالعبارة السابقة
يحتمل كلا من المذاهب ويجب حملها على القول المشهور بقرينة ما ذكره من الاشهرية
وذهب جماعة الى ان الموالاة هي ان تتابع بين الاعضاء ولا يفرق بينها ثم اختلفوا
فظاهر كلام الش في المبسوط ان بمجرد الاخلال بهذا المعنى يبطل الوضوء وان لم يجف
حال الاختيار ومع الاضطرار راعى الجفاف وذهب المحقق والعلامة الى ان الاخلال
بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان حراما مع الاختيار ما لم يجف الاعضاء
ثم مع رعاية الموالاة بالمعنى الثاني هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظ كلام
علي بن بابويه عدمه وانه انما يبطل مع الجفاف اذا لم يوال بهذا المعنى سواء كان
لضرورة ام لا والظاهر موافقة ابنه ايضا له حيث نقل كلام ابيه في الفقيه ولم

يكون وذهب المصنف في الذكرى والدروس الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل
الموالاة بمعنى المتابعة الا مع افراط الحر وشبهه والظاهر ان مع رعاية المتابعة
لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه ومعه لا نزاع بينهم والظاهر عدم وجوب
المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اي وجه كان واما
بدونها فالمعتبر الجفاف على القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاعضاء السابقة
ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا وتفصيل القول فيه في شرح الدروس
لوالد الكتاب ثبته قوله والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري فلو كان الهواء رطبا
جدا بحيث لو اعتدل لجف البلل لم يضر لوجود البلل حسا وفي كلام جمع من الاصحاب
ان المراعى في الجفاف انما هو بالقياس الى الهواء المعتدل وظاهره ان تاخير الجفاف في
الهواء الرطب جدا لا ينفع كما ان التعجيل في الهواء الحار جدا لا يضر لكن المص ره في
الذكرى حكم بان وجود البلل حسا يكفي ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء
وحمل كلامهم على ان مرادهم من التقييد اخراج طرفي الافراط في الحرارة وصرح ايضا
بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل الجفاف لم يضر وكان ما افاده متجه فيهما والله تعالى اعلم
قوله ويستحب السواك السواك بالكسر هو المسواك وهو ما يدلك به الاسنان
من العيدان كذا في النهاية وغيرها وظاهره ان تفسير الشارح بالدلك تفسير لما هو
المراد بالسواك ههنا واما التعميم لغير العود ايضا فلما ذكره وكانه استفاده من
الاخبار كما روي في التهذيب عن السكوني عن الصادق ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك وما روي في الكافي مرسلا

ادنى



ادنى السواك ان تدلك باصبعك والاولى عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة
وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه ع في الرجل يستاك بيده اذا قام الى الصلوة
وهو يقدر على السواك قال اذا خاف الصبح فلا باس به قوله وافضله الغصن الاخضر
لم اقف فيما رايته على ما يدل على افضلية الخضرة لا في الرواية ولا في كلام الاصحاب ذكروا
استحباب كونه بقضبان الاشجار كما قال في الذكرى ليكن بقضبان الاشجار على الافضل
ويدل عليه ما رواه في الفقيه ان الكعبة شكت الى الله تعالى ما يلقى من انفاس الناس
فاوحى الله تعالى اليها قري كعبة فاني مبدلك منهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر فلما
بعث الله نبيه صلى الله عليه وآله نزل عليه الروح الامين بالسواك والظاهر
انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة واما اولوية الاراك فعللها في الذكرى بفعل السلف
قوله ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة اي قبل الغسلات
الواجبة والمندوبة للوضوء والمضمضة تمثيل للغسل المندوب وهذا على الظاهر
تقديم على غسل اليدين ايضا لان في الذكرى والظاهر انه يقدم على غسل اليدين
لرواية معلى بن خنيس عن الصادق ع الاستياك قبل ان تتوضأ ولو فعله عند المضمضة
جاز وكذا لو تداركه بعد الوضوء لقول الصادق ع في ناسيه قبل الوضوء يستاك
ثم يتمضمض ثلاثا انتهى ولا يخفى انه اذا كان محله قبل الوضوء اي افعاله الواجبة و
المندوبة كما هو الظاهر من الرواية وفهم المص فينبغي تقديمه على التسمية ايضا لانها
من افعاله ولكن الظاهر انه لا يحكم بتقديمه على سائر افعال الوضوء كما يفهم من
المتن فكان الاولى ان يقول قبل المضمضة الا ان يقال ان التمثيل بالمضمضة للتاكيد

عندها كما يلوح مما نقلناه من الذكرى أيضاً ويحتمل القول بتقديم غسل اليدين
على سائر الأعضاء حتى السواك بناءً على أنه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم مما لحقاً
على ما سيجيء والأولى البداءة به لئلا تسري النجاسة المذكورة فتدبّر قوله وصورتهما
بسم الله وبالله ظاهره أفضلية إدخال خصوص وبالله عند التسمية أما مطلقاً أو خصوص
ملحوظ فيه ولم نقف على ما يدل على شيء منهما وقد ورد فيهما روايتان تتضمن كلّ منهما
وبالله لكن مع شيء آخر إحديهما صحيحة زرارة عن أبي جعفر ع قال إذا وضعت يدك
في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين
وإذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين والثانية ما روي عن أمير المؤمنين ع
أنه كان يقول بسم الله وبالله وخير الأسماء لله وأكبر الأسماء لله وقاهر لمن في السماء
وقاهر لمن في الأرض الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي وأحيى قلبي بالإيمان
اللهم تب علي وطهرني واقض لي بالحسنى وأرني كل الذي أحب وافتح لي بالخيرات
من عندك يا سميع الدعاء فكأنه رحمه الله لما رآه داخلاً في كل من العبادتين الواردتين
هنا جعله داخلاً في صورة التسمية هنا وهو كما ترى فتدبر قوله ولو اقتصر على
بسم الله أجزأ لإطلاق التسمية فيه وفي أخبار أخر والظاهر تأديها بمجرد ذلك
قوله ولو نسيها ابتداءً تداركها قال في الذكرى ولو نسيها في الابتداء فالأقرب
التدارك في الأثناء إذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الأكل ولو تعمّد تركها
فالأقرب أنه كذلك لما فيه من القرب إلى الشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التي
ذكرها نعم ذكر الله حسن على كل حال أما أولوية إيقاعه كذلك كما هو ظاهر كلامه

ففيه



ففيه ما فيه فتأمل قوله من التدريج هنا مع عدم تحديد اليد فالتي وايلها
سيجيء الاقتصار على المتيقن كما أشار إليه في الذكرى قوله على المشهور الظاهر
أن المراد أن التقييد بما ذكر من الأحوال الثلاثة هو المشهور ومعلوم أن بعض
عباراتهم كعبارة المتن مطلقة وأما التصريح بتعميم الحكم فلم أقف عليه في كلام أحد
وليس المراد ما يوهمه العبارة أن الغسل مرتين يعطي ما ذكر هو المشهور ويكون مقابل
المشهور ما ينقل من القولين إذ لا تنحصر في الغسل مرتين في الثلاثة بل المشهور
كما نقل من النفلية ما نقله من التفصيل الذي قطع به في الذكرى بل قال في المعتبر
أنه مذهب فقهائنا وأكثر أهل العلم فلا تنتقل قوله وهو الأقوى أي ما نسب في
النفلية من التفصيل إلى المشهور هو الأقوى أما في البول والغائط فلصحيحة الحلبي
أن يدخلها في الإناء كان في التهذيب وحسنة بإبراهيم بن هاشم في الكافي قال
سألته عن الوضوء كم يفرغ على يده اليمنى قبل أن يدخلها في الإناء قال واحدة
من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة وأما في النوم فلما
رواه في التهذيب عن عبد الكريم بن عتبة قال سألت الشيخ عن الرجل يستيقظ من
نومه ولم يبل أيدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها قال لا لأنه لا يدري أين كانت
يده فليغسلها فإن ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه
الرواية في الكافي أيضاً في الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سألت أبا عبد الله ع
عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء أيدخلها في وضوئه قبل أن يغسلها
قال لا لأنه لا يدري حتى يغسلها قلت فإنه استيقظ من نومه ولم يبل

ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده
فليغسلها ولا يخفى انها تدل على كفاية مطلق الغسل في البول ايضا ويدل على حكم
النوم ايضا ما رواه في التهذيب عن حريز عن ابي جعفر ع قال يغسل الرجل
يده من النوم مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا والبول لكنها تدل على المرتين
في البول ايضا ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين في البول على الاستحباب
في الجملة والمرة على تأكد الاستحباب هنا واما القول بانه لا اقل من اقلهما على
ما نقل وكان للمقنعة قياسا للنجاسة الوهمية على العينية بتفاوت الكثير فيها باعتبار المرة
مطهر وتارة اعتبر المرتين مطهرا كما اختلف فعل في العينية ولا يخفى ضعفه فتامل قوله
وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان
يكون اشارة الى تخصيص الحكم بما اذا توضأ من الاناء ما يمكن الاغتراف منه فلو
توضأ من نهر او مصنع او اناء لا يمكن الاغتراف فيه لم يستحب كما ذكره جماعة
من الاصحاب ووجهه الاقتصار على مورد الرواية الثانية على ما في والا فالرواية
الثانية على ما في التهذيب وكذا الرواية الثالثة لا اختصاص لهما بما ذكر مع كون
علة الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية الثانية فلا دليل على اختصاص
العلة في تنجيس الماء بل يحتمل ان يكون هي توهم تنجيس الاعضاء فيستحب الغسل
لذلك وان كان من الكثير والجاري لا يقال يمكن انه اذا توضأ بهما غمس يده فيهما
للاغتراف الى ان ينفعل لئلا يبقى ذلك التوهم ولا يحتاج الى غسل اخر بعد
تسليم هذا لا ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتراف فيه سواء

كان



كان فيه ماء او غيره دون الجاري والكثير وان كان في الاناء ولا وجه للتخصيص
بما في الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان
وضوءه مما يمكن الاغتراف منه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما
فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا يرد عليه قوله ولا
يعتبر كون الماء قليلا لو حمل سابقه على الاحتمال الاول لانه ذكرنا ان المراد
بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضأ من الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لكن مع
الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا فلو كان كثيرا
ايضا يستحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبر ذلك لان المتعارف
في الاناء لو لا جميع الكر والظاهر حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة لو كان تماما لو
حمل على الوجه الثاني في المراد وفي استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا
بل يستحب في الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة لما ظاهر من الخبرين
او بناء على جعل العلة هي توهم تنجس الماء ولا يجري في الكثير قوله بعد تمام
الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفتين ثم غسله بهما او صب غرفة وغسل
بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل
نصفه مرتين ثم غسل النصف الاخر كذلك فلا يبعد ان يكون من التثنية فتدبر
قوله والوجه في التفصيل وهو ما رواه في التهذيب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع
عن ابي الحسن الرضا ع قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن
اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع

من غير فرق فيهما بين الغسلتين ظ على استحباب بدأة الرجل بالظهر
والمرأة بالبطن في كل من الغسلتين وبه صرح في شرح ش حيث قال وليس في الرواية
تفصيل الغسلتين بل هي شاملة للغسلتين وفيه تأمل فان الرواية لا تدل الا
على رجحان بدأته بالظهر وبدأتها بالباطن وعند الابتداء به كما في الغسلة الاولى
يتحقق هذا المعنى والحكم برجحان هذا المعنى في المسئلة الثانية ايضا لابد له من دليل اخر
اذ لا دلالة لهما على رجحان ذلك في كل غسلة نعم لا يبعد ايجاد الرجحان باولوية
الابتداء في كل غسل كما يجد احتمال العموم في الرواية والله تعالى يعلم قوله ومع ذلك
لا يعتد بما وقع من الافعال بدونها فالشك في النية يرجع الى انه هل شرع في الوضوء
ام لا وبهذا يصدق الشك اي الشك المذكور وهو الشك فيه في اثنائه ولما لو لم
يحمل الشك فيه على الشك في النية بل على ظاهره كما اشار اليه الشيخ من المعتبر
فلا يتصور وقوعه في الاثناء كما ذكر قوله والشك فيه بالمعنى المذكور فيه اشارة
الى حمل هذا الكلام ايضا على الشك في النية اذ لو حمل على الشك في انه هل توضأ
وهل شرع فيه مع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ والعلم بكونه
هذه العبارة كما اشار اليه الشيخ في الاثناء لا يتجه الحكم بعدم الالتفات اذ من شك
انه هل توضأ ام لا او شرع في الوضوء ام لا فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فيهم
قوله كما لو شك في غيرها من الافعال فيه اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك في النية
بالذكر بل حكمه حكم الشك في سائر افعاله من انه في اثنائه الوضوء يأتي به وبما بعده
وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره بعد ذلك لكن النية لما كانت اول الافعال
فالاتيان

فالاتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الاثناء وهو استيناف الوضوء بخلاف
سائر الافعال فيتوهم فرق بينها ولا فرق في الحقيقة فتدبر قوله ياتي به وكذا بما بعده
لئلا يفوت الترتيب وكان عليه ان يذكره او لا يتعرض لما ذكره من حكم الجفاف
ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب والموالاة فقط قوله بعد
انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره ان تفسيره للانتقال عنه بمجرد الفراغ منه فلا يعتبر فيه
شروعه في اخر ويؤيده الحكم في الشك في النية بعدم الالتفات بعده اذ الظاهر ان المقصود
البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في الذكرى وهو انه يحتمل على اعتبار امر زائد
على الفراغ حيث قال فيه ولو شك في فعل او في النية وهو بالحال اتى به
ولو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وقال في الذكرى لو شك في الوضوء
وهو على حاله تلافى المشكوك مراعيا للترتيب والموالاة لاصالة عدم فعله ولرواية
زرارة عن ابي جعفر ع اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك
ام لا فاعد عليها وعلى جميع ما شككت فيه فاذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وصرت
على حالة اخرى في الصلوة او غيرها او شككت في شيء مما سمى الله عليك وضوءه
فلا شيء عليك وهذه كما تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف
وذكر القيام والقعود يبين الحال فيهم لو طال القعود فالظاهر الحاقه بالقيام لمفهوم
قوله وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد
الفراغ ببعض الروايات الموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه
مما قد مضى فامضه كما هو ورواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما

يتوضأ فالأمر حتى يتوضأ اذكره منه حين يشك فيه ورواية زرارة وان كانت
صحيحة وهاتان الروايتان لا تصلحان لمعارضتها من حيث السند لكنها لا
تخلو عن اجمال لاحتمال ان يكون القيام والفراغ والصيرورة الى حالة اخرى كل
منها مفسرا للآخر ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى اعلم

قوله والحكم اى اصل حكم الشك فى الاثناء وبعده منصوص ومتفق عليه وان كان فى
معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام وحكم فى المدارك بان عدم الالتفات الى الشك
فى شىء من افعال الوضوء بعد الانصراف من افعال الوضوء لم ينتقل عن محله اجماعى
ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة اخيه بكير وحكم بان صحيحة بكير
اوضح دلالة فانها صريحة فى عدم الالتفات الى الشك بعد اكمال الوضوء وان
لم يحصل الانتقال الى حالة اخرى ولعل ما نقلناه عن المصنف فى الذكرى من الذكر
مجد شدة والله تعالى اعلم قوله والشاك فى الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم
بالوضوء وجريانه فى مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم ان حكم الظن فى المسئلتين
حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد اورد على هذا
المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافى اليقين بالنقيض الآخر
فكيف يتحقق اجتماع الشك فى الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب
كما افاده والدى طاب ثراه فى شرح الدروس ان المراد بتيقن الحدث اليقين
فى الحال بوقوع حدث فى زمان سابق كالغداة وبالشك فى الطهارة الشك فى
الحال الثانى بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان وكذا فى العكس ولا ريب ان اجتماع
اليقين



اليقين والشك بهذا المعنى مما لا اشكال فى امكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف فى
الزمان وقال المصنف فى الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعنى به اجتماع اليقين
والشك فى الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك فى احد النقيضين
يرفع يقين الآخر بل المعنى به ان اليقين الذى كان فى الزمان الاول لا يخرج عن حكمه
بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك
فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادة انتهى ولا يخفى ما فيه
فان الشك باحد النقيضين كما ينافى اليقين بالنقيض الآخر كذلك ينافى الظن
به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن والشك فى زمان واحد ولعل مراده بالشك
الوهم وغرضه ان اليقين فى زمان والشك بعده وبهذا يندفع الاشكال لكن
مع ذلك اشارة الى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو
ان الاصل بقاء ما كان ففى الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك
اللاحق موهوم فيرجح الظن على الوهم وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الآخر
فى الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السواء فبعد ذلك
لا يبقى لنا ظن فى الحال ببقاء مقتضى الاول الذى هو متعلق اليقين فى الزمان
الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوى الطرفين فترجيح اليقين
على الشك ليس باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار
الاخبار كقوله ع فى صحيحة زرارة لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن
ينقضه بيقين آخر ويظهر ما ذكرنا كل الظهور اذا اجرى الكلام فى مسئلة

اليقين بل بعدهما مع القطع بالاخر فان حكمهما عندهم حكم اليقين والشك كما
اشرنا اليه هنا وقال صاحب المدارك في دفع الاشكال المذكور ان المراد باليقين
هيهنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل منه اذ لا يتحقق
حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده والمتقدم تمام
انتهى وفيه تامل لانا اما ان نجعل وقت حدوث الطهارة واحدا كما يجعل وقت
اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء
جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا
فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين ولا احتمال في
الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر حتما لا الاثر فتامل قوله لتكافؤ
ومع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو
مشروط بالطهارة اذ مع الاشتراط لا بد في الدخول في المشروط من العلم بحصول
الشرط ولذلك المتوى من غالب في هذه المسئلة حكم بالبناء على الحالة السابقة
او ضدها ثبت كونها متطهرا في كل صورة لم يحكم فيها بالحدث ولم يجوز احد
منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا انه حكمه حكم المحدث
في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة وتوسع في اطلاق المحدث على تلك
الحالة التي فيها مانعة شرعا من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل قوله ان لم
يستفد منه الاتحاد والتعاقب يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا حال التكافؤ
انما هو اذا لم يستفد من القراين الخارجية كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة



السابقة حكم النقيض والا فيتبع ما يستفيد لكنه يخرج عن مسئلة الشك
الا بحسب تعداده واراد بالاتحاد تساويهما في العدد والاتحاد هما فيه كحدث
وطهارة او حدثين وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث
رافعا له لا مجددا والحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث في
الاشارة مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بقبل الحالة السابقة
من الطهارة او الحدث قوله ولا فرق بين ان يعلم حال الراوي في موضع النزاع وهو
ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكم النقيض ولهذا قال فلا فرق في الفرق
بين الصور الثلث فهو ظاهر قوله وان كان معه ربما افتقر علم الانتقال عنه الى
انه يكون اجماعا مثله في الصورة الاولى الحدثين فيلزم ان يحكم فيها اليقين بالطهارة
وذلك بان يتيقن ان الطهارة المفروضة رافعة للاحداث السابقة على الطهارة
والحدث المفروضتين قطعا بمعنى ان لم يتخلل بعدها حدث موجب قطعا لانها
المتعقبة اياه او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى لتلك الاحداث اثر بعدها
وشك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة
وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم بالحالة السابقة ايضا فيلزم ان
يحكم بالطهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتامل قوله اما الاخير المتيقن وقوعه
فلان اليقين الانتقاض عما كان وقوعه متيقنا لكن تاثيره غير متيقن لجواز ان
يكون عقيب الحدث والحدث بدون تيقن التاثير كلا اثر له ولا يحتاج الى
رافع يقينا لان انتقاض الحدث المذكور اذا كان مؤثرا فالكلام فيه كيف

مؤثر فذلك بان يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق مؤثر وعلى التقديرين
فحصول اثر الحدث عند صدور الحدث الثاني متيقن فلا بدّ له من رافع يقينا
وليس اذ الطهارة المفروضة يجوز توسّطها بين الحدثين الّا ان لا يعتبر وامثل
هذا اليقين المتعلق بالامر المردّد فيه بل انما اعتبر والتعلق اليقين بامر مشخص
كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة لا يخلو عن
اشكال فان صحت يتم الدليل ويندفع جميع ما اورد عليه هذا وقد اورد نظير
هذا الاشكال على الشق الاول ايضا فان الطهارة السابقة وان انتقضت
بالحدث المفروض لان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد
من العلم بانتقاضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل الش لم يتعرض
لهذا الايراد لان المذهب في الشق الاول بما ذكره الش هو على ما اختاره ولا يهمه
بيان فساد دليله واما الاشكال على تتميم ما ذكره في الشق الاول بما ذكره الش من
الدليل على مختاره بان يقال ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن
الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة
كما ذكره ناوظ انه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتامل قوله ولو كان المتحقق
طهارة رافعة اي علم ان الواقع منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف
اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا يرفع
اذا ظهر كونه محدثا قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد
القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا احتياج الى ضم القول
المذكور



المذكور اذ يعلم منه وقوعها بعد الحدث وان لم نفرض العلم بكونها رافعة بالفعل
لكن لا يحتاج الى ضم القول المذكور لا يظهر فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله
او قطع بعدمه اي علم ضم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها
رافعة للحدث بالفعل او عدم كونها مجددة الّا بالعبارة وهذا بناء على ما اشار
اليه اولا بقوله انه لم يستفد معه الاتحاد والتعاقب حكما انه فات في الفرضين
يعلم التعاقب ولا بد من ضم العلم بالاتحاد ايضا ليلزم منهما مع العلم بكون الحالة
السابقة الطهارة كونه متطهرا وان لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره
سابقا اولا بانه فرض المسئلة ههنا في العلم بطهارة واحدة وحدث واحد كما
هو ظاهرها فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايضا فتامل قوله وقلنا بان المجدد لا
يرفع هذا اذا كان الشك منا واما اذا كان من غيرنا فيعتبر قوله ومذهبه
لا قولنا فتفطن قوله وهنا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة
متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعارضا او تساقطا فيرجع الى
الحالة السابقة اذ كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين
بما نقله عن القايل بالقول الثاني حصول العلم بانتقاله عن الحالة السابقة
قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اختاره العلامة في التذكرة
والقواعد والمختلف لكن مع فرض العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه يتم ما ذكره
لكن في حكمه بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة
واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤول الى اليقين [illegible]

سهل اذ يكفي في ايراده في مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح
وان كان بعد التأمل لحصول اليقين كما يوهم ونعم في مسئلة الشك في صبغ
فرض علم الزوجية لا الفردية وهو على الصفا والمروة مع عدم بقاء الشك هناك
ايضا بعد التأمل فتأمل قوله بمقاديم بدنه اذ الظاهر من الاستقبال والاستدبار
الواقع في الرواية هو ذلك وربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيرد له
المنع بتحريمهما وليس بشيء وعبارة المقنع في الالفية ايضا توهم ذلك حيث قال
ويجب على المتخلي ستر العورة والانحراف عن القبلة بها وقد تصدى الشارح لتوجيهها
وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشارح قوله مع التعدي المخرج اي
واعلم انه ليس في اخبارنا الواردة بجواز الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد
بعدم التعدي لكن العلامة في التذكرة ادعى ان مع التعدي عن المخرج لابد من الماء
اجماعا وكذا المحقق في المعتبر واستدل عليه ايضا بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله
انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار والثلط
البعير اذا القى بعره رقيقا كذا في الصحاح وبقوله يكفي احدكم ثلاثة احجار اذا لم
يتجاوز محل العادة قال صاحب المدارك ينبغي ان يراد بالتعدي وصول النجاسة
الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء وذكر جماعة من
الاصحاب ان المراد به تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم يتفاحش وهو بعيد
انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدي على ما
ذكره صاحب المدارك اذ تحقق الاجماع في غيره غير معلوم ويؤيده الرواية النبوية

من الجمهور



من الجمهور ايضا واما الرواية الاولى فحملها على التعدي بهذا المعنى بعيد لكنه
ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب وعلى
فعلى اي معنى حملت لا حجة فيها في هذه المسئلة هذا واما ما ذكره الشيخ في
تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشي
على التجاوز عنها الى ما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على واسطة بين ما ذكره صاحب المدارك
وما نقله عن الجماعة ان حمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة ولعل الاولى
فيمكن حمل كلامه ايضا على التجاوز عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة
المذكورة فتأمل قوله العين للنجاسة فلا يجزي ما لا يقلعها كالصيقل والتي
وكالفحم قوله ابكارا لا حاجة الى ذكره بعد قوله طاهرة اذ قوله طاهرة كان نافيا
من الشارح فليس في المتن الا اهمال اشتراط الطهارة وقد عرفت ذلك بما يكون ظاهرا
من كلام المتن كما رسم عليه في بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعده لوروده
في النص بخصوصه واما الطاهرة فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار
الطهارة قوله او بعد طهارتها اي اذا استعملها غير الاول او هو مرة اخرى واما
لو حمل على العموم فينافي ما ذكره من اعتبار العدد في ظاهر النص الا ان يحمل على
مذهب من لم يعتبر العدد ويكتفي بمحل البجر الثالث فتبقى قوله ولو لم تنقص
كالمكملة للعدد وعلى هذا فبعد نقاء المحل بواحدة يكفي كونها الثانية
ان لم نقل باعتبار العدد والا فيجب ثالثة ولو مثلها امرو مكملة للعدد
صالحة اولا في وقت الخ قوله ومنع اعتبار الطهر اي التطهير والا ففي

طاهرة في فهم قوله ان لم يبق المحل بها ظاهرة كما فعله في شرح الالفية انه بيان
للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال اي فما صعد عن
الثلث صاعدا ان لم يحصل النقاء بها فانتصابه بالمصدرية لفعل محذوف
والفاء هي الداخلة على جواب الشرط مثلها في قولهم فقط انتهى ويمكن ان يحمل قوله
بثلثة احجار فصاعدا على الاطلاق اي وان شئت فصعدا وفامسح صاعدا
عنها او انه اذا بلغ الثلثة فيصعد اي يمسح صاعدا عنها اي يجوز ذلك فيكون
قوله ان لم يبق المحل بها اشارة الى وجوب التصاعد على التقييد المذكور وقال
في النهاية وفيه كهلوق الحجر اليد باب الكناية فصاعدا اي فما زاد عليها كقولهم
اشتريته بدرهم فصاعدا وهو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا
ظاهره انه لا حاجة الى التقييد بشرط لكن كان تقييد الشرط في اكثر الموارد اظهر
اولى ومنه الحديث الذي نقله اي عاده شاء فيصعد صاعدا ثم لا يخفى انه على
اي تقدير جعل نصبه على الحالية كما فعله في النهاية اظهر من المصدرية التي
ذكرها الشارح هذا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان صاعدا في قولهم اخذته
بدرهم فصاعدا انما جعل حالا من محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفعل
لفظا ومعنى ولا على المفعول معنى اذ الصاعد هو الثمن وليس المراد انك
اخذت الثمن والمثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ المثمن بدرهم
وزايد انما المعنى ان المثمن ذو اجزاء ماخوذ بعضه بدرهم وبعضه بما زاد
عليه وفيه تامل لعدم ظهور انه ليس المعنى انه اخذ المثمن بدرهم
وزايد



وزايد لم لا يجوز ان يكون المعنى ذلك بل اذا كان المعنى ما ذكره يتعين جعل المعنى
انه اخذ الثمن بدرهم وزايد فكيف نفاه اولا فالظاهر ان عدم جعله عطفا على الدرهم
بناء على ترجيح الحالية على العطف على المحل في مثله ثم ما ذكره من المعنى تعسف
اذ كثيرا ما يستعمل هذه العبارة فيما لا يكون الامر على ما ذكره بل المراد مجرد احتمال
الزيادة فكان التقدير فيه فذهب الثمن صاعدا اي يحتمل كونه كذلك اي
زايدا على الدرهم والتقدير فيه غلط وفيما نقلناه من شرح الالفية فان لم يكمل
بدرهم فيذهب صاعدا اي يكون زايدا عليه ولا يحتمل التقييد لكن المحققين
منهم كنجم الائمة وغيره جعلوا المعنى في هذا الضرب التركيب ما نقلناه عن ابن الحاجب
فلعل الاصل فيه ما ذكره ثم حذف من ذلك واستعمل فيما ذكرناه وكان نظرهم انما
جعلوه عطفا ذكره ولا على كون الاخذ بدرهم وزايد وان لم يكن مجال الجزاء ولو جانبه
ظ الفاء لانه لا يعطف بعض الثمن على بعض بالفاء لانها تؤذن بالتعقيب ولا
تقدم لبعض اجزاء الثمن على بعض وكذا الايقاع اخذته بدرهم فنصف فلا بد من جعل
الثمن ذا اجزاء على ما ذكره ولكن مع ذلك لا يتعين الحالية بل يمكن العطف
على محل الدرهم ويكون الفاء اشارة الى ما ذكره من اخذه بالتدريج فكان الوجه
في مصيرهم الى الحالية ما ذكرنا من ترجيحهم الحالية على المحل فيه بل ذكر ابن هشام
في مغني اللبيب العطف على المحل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وما
جاءني من امراة ولا رجل بالرفع وذكر فيه ثلثة شروط عند المحققين احدها
امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم وما جا

من امراة ان تسقط البا فتنصب ومن فتح فا او على هذا فلا يجوز مررت بزيد
وعمرو لخلا فالابن جني لانه يجوز مررت زيدا وكذا يجوز ايضا في المثال المذكور ايضا
لا يجوز اسقاط الباء ونصب الله هم فهو الحاجب من ذهاب المحققين ذيله
العطف على المحل لا ما ذكره ابن الحاجب فتامل ثم بعد استعمال الثلثة وعدم النقا
بها لا يعتبر عدد بل ما يحصل به النقا كما صرح به في شرح الالفية **قوله** غير المحترم
كالمطعوم وكذا العظم والروث المنهي عن الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم
من الجن والاستثناء باعتبار حرمة الاستنجاء بها وان افاد التطهير فيما يتصور فيه
قلع النجاسة كما اختاره في شرح الارشاد والالفية اذ لا منافاة بينهما وذهب
جمع من الاصحاب الى انه لا يفيد التطهير ومن المحترم ما يوجب استعماله عمدا فيه
الكفر والارتداد كجميع ما كتب عليه شيء من اسماء الله تعالى او الانبياء والائمة
عليهم السلم او شيء من القران او الحديث ونحوه وكذا التربة الحسينية على مشرفها
السلم فما كان من هذا القسم فظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف وهو
موجب للكفر والتنجس الا اذا وقع جهلا باصله وصرح جماعة بافادته التطهير
واختاره الشهيد في شرح الارشاد والالفية واطلق بعضهم عدم طهر المستنجى بها
وبعضهم اجزائها وفي شرح الالفية حكم بعدم جودة شيء منهما ويمكن توجيه
الاطلاق الثاني بان افادتها التطهير من هذه النجاسة لا ينافي تنجسها
بنجاسة الكفر فتامل **قوله** ويستحب التباعد هذا اذا كان في الصحراء واما
في البنيان فالظاهر انه يكفي دخوله في بناء لا يرى فيه كما صرح به في الذكرى ويمكن
حمل



حمل التباعد على التباعد عن النظر ويمكن جعل قول الشهيد بحيث لا يرى اعم
اشارة اليه في ثم **قوله** مقدما للاحجار لما فيه من الاحتراز عن مباشرة اليد النجاسة
وللتصريح به في الرواية التي هي مستند الجمع وهي مرفوعة احمد بن محمد عن ابي
عبد الله ع قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء
**قوله** مبالغة التنزيه اي تنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهرين ابلغ من احدهما ويمكن
ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار رعاية تنزيه اليد عن مباشرة النجاسة لكن
هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كما ان ما ذكره ثانيا من ازالة العين والاثر
يحصل بالماء وحده ايضا فهو في الحقيقة تعليل للابتداء بالحجر وعدم الاكتفاء
بالماء كما ان الثاني تعليل للاتباع بالماء وعدم الاكتفاء بالحجر فيما يجزي فيه ذلك وهو
غير المتعدي فعلى هذا الاولى ان يجعل العلة مجموع الامرين ليسلم عن المناقشة والتمسك
بمثل هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يعجبني لكن الشهيد كثيرا
ما يفعل ذلك وهو اعلم **قوله** ولازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكره من انه يكفي
في الاستجمار ازالة العين وان بقي الاثر ومع التعدي لا بد من الغسل المزيل للعين
والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف كلامهم في تفسيره وقال بعضهم
المراد منه ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة وتنشيفها وذكروا انه غير
الرطوبة لانها من العين وهذا المعنى لا وضوح له وعلى تقدير تحققه لا دليل على الحكم
بوجوب ازالته الا انه لا يصدق النقاء والذهاب والغسل الوارد في الروايات
قبل زوال الروح فيشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين في الاستجمار او وجوب النقاء

والذهاب الا ان يقال ان النقاء والذهاب في العرف يختلف بالنسبة الى المسح
والغسل ففي المسح يطلق النقاء والذهاب بما لا يطلق به في الغسل وفي بعضهم
فسر الاثر باللون وفيه تمسك في وجوب ازالته بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له
من محل جوهري يقوم به والانتقال على الاعراض محال فوجوده دليل على وجود
العين فيجب ازالته وفيه اولا النقض بالرائحة لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب
ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع والاخبار ولا يلزم
منه خروج ما لا دليل فيه كاللون وثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدل على وجود
العين مع وجود اللون لجواز ان لا يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين
بل يكون لونا اخر مثله حدث بالمجاورة بل الظاهر ذلك لبعد ان يبقى في الحناء مثله
بعد غسله مرارا كثيرة ولعلنا الغير فان الرعين ما احاط بجميع سطح اليد مثله
الخاطر اللون وثالثا ان الظاهر من النقاء والذهاب الوارد في الرواية هو النقاء
والذهاب عرفا وظاهر ان الانقاء والذهاب عرفا قد يتحقق مع بقاء اللون فيكفي ذلك
ولا يصير وجود الدليل على بقاء العين ح اذ المعتبر زوال العين عرفا لا زوال كل
ما قام الدليل على وجوده منها ورابعا انه لو وجب ازالة اللون لكونه دليلا على
بقاء العين فوجب ازالته في صورة التمسح ايضا الا ان يتمسك بما ذكرنا من الفرق
عرفا في الازالة في المسح والغسل وقال المص في الذكرى في بحث الاستنجاء بالاحجار
ولا عبرة بالاثر كاللون والرائحة بخلاف الرطوبة وهو يوهم ان الرائحة من الاثر مع ان
كلامه في النهاية صريح في خلافه حيث ذكر انه يجب غسل مخرج الغائط
مع التعدي



مع التعدي حتى يزول العين والاثر وانه لو لم يتعد اجزأ ثلث مسحات يجب بها ازالة
للعين لا الاثر ثم قال ولا اعتبار بالرائحة فيهما فالظاهر ان مراده في الذكرى انه لا عبرة
بالاثر كما لا عبرة بالرائحة وما ذكره الشارح في شرح الارشاد من بعد هذا التوجيه لما
عرفت من عدم اشتراط ازالة الرائحة بما هو اقوى من الاحجار كما لا يظهر له توجيه
وكان مراده انه بعد ما عرف عدم اعتبار الرائحة في الماء الذي هو اقوى فلا حاجة
الى ذكر عدم اعتبارها في الاحجار التي هي اضعف فيبعد حمل الكلام عليه ولا يخفى
ان الامر فيه سهل سيما انه عدم اعتبار الرائحة في الماء انما ذكر في الذكرى بعد هذه
العبارة على انه يمكن ان يقال ان في نفس العبارة باعتبار التشبيه اشارة الى
ظهور عدم اعتبار الرائحة فيها وذلك لما ذكر من عدم اعتبارها في الماء الذي
هو اقوى ومع هذا فلا استبعاد في ذكره وايضا لا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة
بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة في الماء حتى يستبعد ما ذكره بل يمكن حمله على
انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة اصلا اي لا فيها ولا في الماء وح
لا استبعاد اصلا فتأمل قوله ويمكن تأديته بدونه اي ما يحصل به ازالة العين
وان لا يبلغ الثلث لحصول الغرض وهو ما ذكر من التنزيه وازالة العين والاثر
ولا يخفى ان ما يستفاد من عبارة المص اوفق بما نقلناه من الرواية حيث يستفاد
منها الاتباع بالماء بعد ثلثة احجار التي هي المطهر غالبا نعم اذا لم ينق المحل بها ففي
دلالة الرواية على استحباب القدر المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن في هذه الصورة
كانه لا مناقشة للشيخ مع المص وهل المستحب الاتباع بالماء مطلقا او بان يزول

لا انه بعد زوال العين بالحجر او بما يكون لازالة العين ولانه جميعا وان لم يقم
الحجر الى جماعة لا يدل الا على الاول وعلى ما ذكره الشيخ من الفرض لا بد من الثاني وظاهر
عبارة المص هو الثالث فتامل قوله وترك استقبال جرم النيرين خص الحكم بالاستقبال
لاختصاص النصوص به وصرح العلامة في النهاية بعدم كراهة الاستدبار وقال
الش في شرح الارشاد لا يكره استدبارهما مع احتمال المساواة لهما في الاحترام انتهى
وفي الفقيه نقل خبر المسلم في النهي عن استقبال الهلال واستدباره قوله الشمس
والقمر بالفرج فلا كراهة مع تحريف الفرج وان استقبلهما بوجهه ومقاديم بدنه بخلاف
ذلك في القبلة على ما سبق ولا يبعد اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن حائل من
سحاب او ستر ونحوه قوله لاطلاق في الخبر وهو مرفوعة عبد الحميد بن ابي العلاء او غيره قال
سئل الحسن بن علي ع ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها
ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وظاهره الاطلاق فيهما بل صريح مورده الغائط
نعم يمكن ان يدعى بشمول الحكم للبول ايضا بناء على ان المفسدة فيه اشد ويحمل الخبر
على انه من باب الاكتفاء الا ان يحمل الغائط على معناه اللغوي اي المكان المنخفض
ويراد به ما يعتاده المحدث وح ما ذكره الشيخ من الاطلاق متجه وكيف ما كان
فتخصيص جماعة من الاصحاب منهم الش والمحقق والعلامة الحكم بالبول نظرا
الى اختصاص العلة وهي خوف الترديد مع عدم ذكر العلة في الرواية واستنباطها
بمجرد المناسبة والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة بالاستقبال
نظرا الى العلة مع ورود الاستدبار ايضا في الرواية والمص هنا اطلق وان

الحكم



الحكم بالنسبة الى البول والغائط لكنه خص بالاستقبال كما في النيرين فاضاف
الش الاستدبار ردا عليه قوله واعمقه في غير هذا التقييد في كلام جماعة من
الاصحاب كما اشرنا اليه وكذا في كلام المص في البيان واما في الذكرى والدروس
فاطلق كما هنا واضاف الاستدبار ايضا قوله حذرا من وصول الرائحة الخبيثة
الى الدماغ هذا خلاف ما يشاهد من الناس فانهم يكشفون الراس في الروائح المنتنة
ثم لو صح التعليل فينبغي ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم بعد العلم به من خارج
والا فالحكم بالاستحباب الشرعي بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا يتوقف
على خصوص التغطية بل يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه بوجه اقوى وفي
المفيد في المقنعة وليغط راسه ان كان مكشوفا ليأمن بذلك من عبث الشيطان
من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله
وفيه اظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفيه
تصريح بكونه سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وح لا تضر المناقشة في
بعض ما ذكره من العلل وما ذكره من الامن بذلك من عبث الشيطان كانه مضمون
حديث والا فليس له وجه استنباط عقلي هذا وظاهر كلام الشيخ في التهذيب انه
حمل تغطية الراس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا من عبارة المقنعة فاما ما ذكره
من تغطية الراس فاخبرني الشيخ واورد الاسناد الى علي بن اسباط عمن رواه
عن ابي عبد الله ع انه كان يعمله اذا دخل الكنيف تقنع راسه ويقول في نفسه
بسم الله وبالله الحديث وقد تبعه في ذلك الاستدلال جماعة من الاصحاب

ايضا وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء ثوب كالقناع على الراس والوجه
على وجه يترتب عليه ما ذكره من التحرز عن وصول الرائحة ولا يكون خلاف
متعارف الناس ولعل ما ذكره ايضا من اظهار الحياء فيه اتم منه في مجرد التغطية
لكن الش جعل التقنع غير التغطية حيث قال هما سنتان وبين التقنع معناه وقال
في شرح الارشاد بعد ما ذكر تغطية الراس عند التخلي اذا كان مكشوفا و
معنى التقنع فوق العمامة ايضا وهو الظاهر من كلام الصدوق ره ايضا في الفقيه
حيث ذكر انه كان الصادق ع اذا دخل الخلاء يقنع راسه ويقول في نفسه
بسم الله الخ ثم ذكر بعيد الفصل وينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه
اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية
لو جعل علة التقنع لكان اتم كما اشرنا اليه في عبارة المفيد فعبارتهما يؤيد حمل
التغطية في كلامهما ايضا على التقنع وتاكيد ما سبق كما احتمله بعضهم ومن ثم حمل
بعضهم التقنع على مطلق التغطية وهو بعيد فتامل ان كان بيننا والا فيحمل
اه حمل الدخول على الدخول في بيت الخلاء كما هو الظاهر فما ذكره ويمكن ان
يحمل على الدخول في موضع يجلس فيه للحدث فح فلا حاجة الى ما ذكره كما في
المقنعة فاذا انتهى الى المكان الذي يتخلى فيه قدم رجله اليسرى قبل اليمنى لكن لا
يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كما انه على
الاول لا يفهم استحباب تقديمها في اصل الموضع اذا تخلى في بيت والامر فيه هين
اذ لا نص فيه يجب اتباعه وانما علله الش في التهذيب بما اشار اليه الش ره من انه
للفرق



للفرق بينه وبين دخول المسجد فان المسجد لما ان كان من المواضع الشريفة
استحب ان يوضع فيها اولا بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلاء
بضد ذلك فخير لها ادخال الرجل اليسرى واذا كانت العلة ما ذكر فيمكن
اعتبارها في البيت وفي اصل الموضع فتامل قوله وعند الفعل بما آه عليه في
الفقيه من انه ص اذا تزحر قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني
خبيثا في عافية فان التزحير هو استطلاق البطن على ما في الصحاح لكن في
القاموس انه استطلاق البطن بشدة وعلى هذا فكانه اخص من المدعى
قوله ورؤية الماء هذا مما ذكره المصنف في النفلية حيث قال وعند رؤية الماء
الحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا وذكر في بحث الوضوء لبعض
الدعاء عند رؤية الماء بما تقدم وجعله الش في شرحه اشارة الى هذا الدعاء
ومستند هذا الدعاء على ما وقفنا عليه ليس الا رواية عبد الرحمن بن كثير
عن ابي عبد الله ع قال بينا امير المؤمنين ع ذات يوم جالس مع ابن الحنفية
اذ قال يا محمد ايتني باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه بالماء فاكفاه بيده
اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا
ولم يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي
وحرمني على النار ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى كذا
في كثير من نسخ التهذيب اي اماله بيده اليسرى ليصب الماء منه على يده اليمنى
وفي الفقيه وبعض نسخ التهذيب بالعكس وكذا في الكافي وفيه بدل فاكفاه

فصبّه وانت خبير بانّه يمكن ان يكون المراد انّه ع اكفأ الاناء باحدى يديه
وصبّ الماء على الاخرى ثمّ غسل بها اليدين جميعا فكانّه ع بال اوّلا
ولم يذكره الراوي او تمّ غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل
المستحبّ قبل الوضوء ولعلّه لا يضرّه تخلّل الاستنجاء بينه وبين الوضوء
ولذا استنجى عليه السلم بعده ثمّ شرع في افعال الوضوء ولم يعد غسل اليدين
ذلك لانّ الغرض من ذلك تنظيف اليدين من النجاسة الوهميّة لئلا تسري الى
الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل اخر اذ لم يحصل
من الاستنجاء توهّم نجاسة ولو كان الغسل تعبّدا ايضا فربّما حصل التعبّد
بالغسل قبل الاستنجاء ولا حاجة الى غسل اخر بعده وربّما كان غسل اليدين
قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبّا وللوضوء مستحبّا اخر ولم ينقل
الراوي الثاني او تركه ع لعدم وجوبه وربّما كان مصلحة ايضا في تركه في
ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء وترك ذكر
غسل المستحبّ للوضوء على ما ذكرناه من الوجهين واخذ بهما الوجه دون
ان يغمسهما في الاناء وبالجملة ربّما كان لعدم امكان ادخال اليد فيه لكون الظرف
ح تقديم اليمنى على اليسرى كما في الكافي والفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى
اذا عرفت هذا فمفاد هذه الرواية انّما هو استحباب هذا الاكفاء بعد اخذ
الماء لغسل اليد على احد الوجهين والاستنجاء لا غسلهما قبل الماء كما
ذكره المصنّف وايضا لا دلالة فيه على استحبابه عند كلّ من الاستنجاء والوضوء
على ما ذكره



على ما ذكره والشيخ المفيد ره ذكر استحبابه بما ذكره في ابتداء الوضوء حين نظر الى الماء
قبل ادخال يديه ولا يخفى انّ حمد الله عنده وعند رؤية كلّ نعمة عليها حسن مطلقا فمع ذلك
ورود هذا الحمد بخصوصه عليه ع في الجملة لانّه يصلح مستندا للحكم باستحبابه في
على انّه ربّما كان مستندا الى خبر لم يصل الينا فتامّل قوله وعند مسح بطنه اذا قام
في موضعه صح ظاهره انّ ههنا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار سوى
ما ذكره في الفقيه بقوله وكان ع اي امير المؤمنين ع بقرينة انّه في سابقه ينقل
فعله ع اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدّي فاذا خرج
مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عنّي اذاه وابقى فيّ قوّته فيا لها من نعمة لا
يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انّه صريح في انّه بعد الخروج ح فيحصل به دعاء
الخروج ايضا مانعه د في الخروج دعاء اخر ايضا كما سننقله لكن عبارة المفيد في
المقنعة يوافق ما ههنا حيث قال فاذا فرغ من الاستنجاء فليقم وليمسح بيده
اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذي اماط عنّي الاذى وهنأني طعامي
وشرابي وعافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني ما اغتذيت به وعرّفني لذّته
وابقى في جسدي قوّته واخرج عنّي اذاه يا لها نعمة يا لها نعمة لا يقدر القادرون
قدرها كذا في ما عندنا من نسخ المقنعة ولا يخفى انّ قول المفيد يكفي سندا لما ذكره
الشيخ لكن لم اقف على مستند ما ذكره الشيخ المفيد من الاخبار والشيخ ره في التهذيب
ذكر عبارة المفيد الى قوله فليقل ثمّ قال فذكر الدعاء الى اخره ولم يورد فيه الخبر
فيه والثاني ما خرجه بالتيمّ وارد السند الى عبد الله الميمون القدّاح

عن ابي عبد الله ع عن ابائه عن علي عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال
الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة
ثلثا والخبر الاول لكانه اشارة الى ما رواه سابقا عن معوية بن عمار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الرجس
الخبيث المخبث النجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله و
الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى الحديث اذ لم يسبق
منه خبر اخر يصلح ان يكون اشارة اليه اقرب عهدا الى المقصود ولا يخفى
ما فيه فلا تغفل تركه الحبا بعد تامل قوله والاعتماد على الرجل اليسرى علله في الذكرى
بالخبر عن النبي صلى الله عليه واله وقال في النهاية لانه ع علم اصحابه الاتكاء على
اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور عن سراقة بن مالك انه قال
علمنا رسول الله صلى الله عليه واله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى و
ننصب اليمنى اذ لم اقف في اخبارنا على ما يدل على ذلك قوله والاستبراء اعتبارا
الاستبراء هو الظاهر المشهور بين الاصحاب وظاهر الشيخ في الاستبصار وجوبه
وقد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا كثيرا وما ذكره هنا من نتره
ثلثا الظاهر ان المراد بنتر القضيب هو النتر هو الجذب بجفوة اي شدة فهو قريب
مما ذكره في الذكرى من انه يمسح من المقعدة الى اصل القضيب ثم الى راسه ثم
عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة في المنتهى والتذكرة
والنهاية وما ذكره في الذكرى من انه واليكن بالتسع المشهورة المذكرة للعلامة فيه
اشارة



اشارة الى هذا وما وجدناه من الروايات في هذا الباب ثلثة روايات الحسنة صحيحة
حفص البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى
يبلغ الساق فلا يبالي والثانية حسنة محمد بن مسلم بابراهيم بن هاشم قال
قلت لابي جعفر ع رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث
عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل
كذا في التهذيب وفي الكافي فيه الى ذكره الى طرفه وهو اظهر والثالثة رواية
عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله ع في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد
ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز
ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي والظاهر ان المراد بالنتر
في الرواية الاولى هو نتر اصل القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل
المقعدة الى طرفه فعلى الثاني يكون قريبا مما هنا والتفاوت بينهما في اعتبار
النتر الدال على شدة الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل
المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايضا قد اعتبر هنا تقطيعه
بان يمسح اولا من اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى
راسه ثلثا ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة
الى طرف القضيب ثلثا بان يكون كل من الثلث اليه من غير تقطيع وايضا ان حمل راسه
هنا على الحشفة اي الى الحشفة فيشتمل ما هنا على تقطيع اخر بخلاف
الرواية وان حمل على منتهى الذكر فما ذكره هنا من عصر الحشفة ثلثا امر زائد

على ما في الرواية الاخرى بمسح الحشفة ثلثا في ضمن المسح الثاني ثم بعصر الثالث
ما في الرواية اذ ليس فيما عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية المسح
ثلثا الا هو اولا اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وههنا ايضا كذلك
مع تقطيع في الثاني لم يعتبر في الرواية مع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا
على الاحتمالين والامر في الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر في الاحتمال السابق
وكلام المرتضى رضي الله عنه موافق لظاهر هذه الرواية حيث قال ويستحب عند البول
نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان حمل العصر
من اصل الذكر الى الذكر والى الطرف فيها على العصر من المقعدة الى منتهى الذكر
او الى الحشفة فيوافق ما ههنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع الاول ههنا
دون الرواية ولعل العلامة حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على ما ههنا
وان حمل على العصر من ابتداء القضيب كما هو الظاهر الى طرفه او الى الحشفة فليس
فيها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فهو اما ذات نتر الطرف هو
عصر الحشفة المذكور هنا هذا المعنى نتر الطرف ايضا على الثلث بقرينة
سابقة وان حمل على الاطلاق فيبقى الفرق من هذا الوجه ايضا واما الرواية
الثالثة فصريحة في الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها
فان حمل على غمز ما بين المقعدة والانثيين ايضا بعد خرطه كما هو ظاهره اما
ثلثا او مطلقا فهو شيء لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكر هنا من الثلثين الاخيرين
فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء بقرينة المقام و
استحبابا



واستحبابا بذكره فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعدمه
او في اعتبار مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف ذلك في الرواية على
ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا فيما ذكر هنا هنا والظاهر ان الغرض من الاستبراء
الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل
ما مر من الروايات لكن ينبغي في العمل حمل كل منها على الاحتمال الذي هو الجامع
في ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها فيها والوجه الذي ذكرنا ههنا كانه جامع
لما في الروايات سوى غمز ما بينهما المذكور في الرواية الثالثة على الاحتمال الذي
الذي ذكرنا فيه وهو وان كان ظاهر اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار مسح
القضيب اصلا كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن
حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا بعد مسحه
وح فيطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة اعتبار
عصر الحشفة ثلثا هنا بخلاف الرواية وهو ماخوذ من نتر الطرف في الثلثة كما
في الرواية الثانية لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد
عن الاعتبار والله تعالى يعلم بقي الكلام في وجه السؤال الوارد في الرواية
الثانية فنقول شيخنا هنا عفى لقد تعرض والدي طاب ثراه في شرح الرواية
لتوجيهه فقال كان مراد السائل انه اذا بال ولم يكن الماء كيف يصنع بقطعه
ليمكنه الوضوء ولم ينتقض بخروجه وليس مراده السؤال عن تطهير المحل
فاجاب ع بانه يستبرئ فاذا خرج بعد الاستبراء شيء فليس من البول و

ينتقض الوضوء لانه طاهر فان قلت اي خصوصية لهذا السؤال بعد العلم الماء
انه مع وجود الماء ايضا يجري هذا السؤال قلت كان السائل علم بانه مع وجود الماء
اذا استبرء ثم غسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال في حال العدم
او يكون بناء على ما يتوهمه العامة ان الماء يقطع البول كما ذكره العلامة في المنتهى اذ على وجه
الاختصاص ظ انتهى ويمكن ان يقال ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان
زعمه انه اذا وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسأله ع عن حال
بالمدر ولم يكن معه ماء او يتيسر ان يجري بالغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع
فاجابه ع بتعليم حكم الاستبراء ليعلم انما يجد بعدها او بعد الغسل فهو
طاهر فلا حاجة الى غسله فتامل قوله لانها موضوعة للادخنة هذا في
روايات العامة كما نقله العلامة في المنتهى قوله لانه من الجفاء كذا في الخبر و
الجفاء ممدود خلاف البر كذا في النهاية والصحاح قوله معناه من تخييل
الشيطان كذا في الخبر وتخييل الخوف جنون وافسد عقله او عضوه كذا
في القاموس قوله ومطمحا به في الهواء للنهي عنه في رواية مسمع عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكره للرجل او
ينهى ان يطمح ببوله من السطح في الهواء وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله
قال نهى النبي صلى الله عليه وآله ان يطمح الرجل ببوله في الهوا من السطح او
من الشيء المرتفع في الهواء وفي الفقيه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدي

في شرح



في شرح الدروس ان التطميح بالبول يحتمل معنيين الاول البول الى فوق وهو مناسب
لما ذكره اهل اللغة في الصحاح طمح ببصره الى الشيء ارتفع وطمح ببوله اذا رماه في
الهواء ويناسبه ايضا التعليل الذي ذكره العلامة في النهاية والمحقق الثاني
في شرح القواعد من خوف الرد عليه لكنه لا يناسب ما ورد من التطميح من السطح
او من الشيء المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه لكونه من السطح او من الشيء المرتفع
كما هو الظ والثاني الرمي به في الهواء من موضع مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا
لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور لكنه اظهر نظرا الى الروايات فالوجه الثاني
يتوهم التنافي بينه وبين ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان
رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع الا انه
يمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه من النضح والترشيش و
المكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثاني هل البول
في البئر العميقة من التطميح في الهواء وقال طاب ثراه لا يبعد القول بعدمه
لعدم الظن بدخوله فالتطميح من الشيء المرتفع والله تعالى يعلم قوله وفي الماء
جاريا وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضيل عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان
يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد وما ذكره في الفقيه
انه قد روي ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجاري فلرواية
مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع انه نهى ان يبول الرجل في
الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي رواية مرسلة عن ابي عبد الله ع

قلت يبول الرجل في الماء قال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان وهو يشمل
الراكد والجاري وعلى هذا يحمل نفي الباس في الجاري كما في الرواية الاولى و
في عدة روايات اخر على خفة الكراهة فيه او على عدم التحديد فيه مطلقا بخلاف
الراكد والرواية مختصة بالبول فلا يتعدى الى الغائط ولذا قيد الشيخ ره
الحديث بعد هذا اشارة الى تعميم الحكم فيه واختصاص ما سبقه بالبول
لكن بعض الاصحاب كالمحقق في الذكرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى
وفيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر مسمع فتامل
قوله وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح بالطريق الاعظم وهو ما ذكره
الشيخ لكني لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ
الطرق النافذة وهو صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله ع قال قال رجل
لعلي بن الحسين صلوات الله عليهما اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط
الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له و
اين مواضع اللعن قال ابواب الدور فلعله لهذا فسره الشيخ هيهنا بالطريق
المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار عد مما في الفقيه لعن الله المتغوط
في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن ان يحمل
ساد الطريق على ما يعم التغوط فيه فربما كان تفسير الشيخ بناء عليه هذا ثم ان
المراد بالطريق النافذ او المسلوك اما الطريق العام الذي يسلكه كل احد
كما قال في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد او ما بلغ المعمور او المتروك

هو



هو اعم من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذة كانه للاحتراز عن الطرق
المختصة بواحد او جماعة لكونها ملكا لاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم
وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروكة باعتبار انتفاء علة الكراهة هي
اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والعجز فتامل قوله وهو طريق الماء للواردة
اي المواضع التي ياتي منها الوارد ويعد لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس
الابار وقد ذكر الاتقاء من شطوط الانهار في الرواية السابقة وسيجيء اخبار
في مرفوعة علي بن ابراهيم وفي رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه واله
ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها
ثمرتها وعلل الحكم في شرح الشرايع والارشاد بما فيه من اذى الواردين قوله
وهو ما امتد من جوانب الدار كذا في الصحاح وفي القاموس والنهاية هو المتسع
امام الدار وعلى الاول فلم اقف على ما يدل على الكراهة في فناء الدار مطلقا بل انما
ورد الاجتناب عن افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل
النزال وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي فسر بها مواضع اللعن في
الرواية السابقة وتفسير الشراح بحريمها الخارج المملوك منها كانه باعتبار
ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه والكراهة انما هي في
الخارج عنه فتدبر قوله وهو مجمع الناس للحديث الظاهر تفسيره بالاخير كما ورد في
الروايات المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه اللعن عادة ويحمل التفسير
في الرواية المذكورة على التمثيل ويعلل الحكم بالكراهة مطلقا بما يوجبه من اللعن

والنم واما التخصيص بهذه الثلثة الاول فلا وجه له على انه لا يحسن تفسيره
بالثاني مع ما سيذكره من في النزاد ولا بالثالث مع ما ذكره مولى الشارح
قدس سره قال في النهاية فيه انه نهى عن التغوط على قارعة الطريق وهي وسطه وقيل
اعلاه والمراد به هيهنا نفس الطريق ووجهه انتهى الكلام الا على ما نقله عن القيل
فافهم قوله وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتقدمة وقوله وهو ما من
شانها ان يكون ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال ولا
في الماضي وفيه تامل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدء في المستقبل
مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول ولا قرينة هيهنا على ارادته واما شموله لما
اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به
المبدء في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم القول به يمكن ان يقال
هيهنا ان الظاهر حمله على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني
حيث قيد بشجرة فيها ثمرتها وكذا ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع
وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت
شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها الى ان قال انتهى ولا
يدل على تخصيص الحكم بحال الاثمار صارت سبب الكراهة ذلك فيما بعد الاثمار ايضا
ما دام الشجر باقيا وايضا يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي
قد اثمرت لا بثمرتها فيجوز ان يكون موكلة بها دائما فلا دلالة فيها على التخصيص
لكن قال في الفقيه بعد ذلك قال ولذلك يكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان

فيهما



فيها حمله لان الملئكة تحضره وفيه دلالة على ان حضور الملئكة يتحقق بوقت الحمل
فيندفع المناقشة الاخيرة هذا ولقائل ان يقول لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون
التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال فيها ثمرها فلا ينافي
الكراهة مطلقا على ما هو مقتضى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف
المقيدة لكن لما لم يثبت القول بكونه حقيقة في الماضي وفي الروايتان تصلحان قرينة في
الجملة للتقييد والاصل العدم حيث يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة
على القدر المتيقن هذا وقال في القاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما
خرج ثمره والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن حميد الكراهة تحت
ما بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما مساقط
الثمار الواقعة في المرفوعة المتقدمة فظاهرها في كل ما يكون مسقطا لما عسى
ان يسقط من الثمار وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظاهر انه لا بد من وجود
الثمرة التي يمكن سقوطها عليه بالفعل والا لم يبق لعدم اعتبار الاثمار في مفهوم
الثمرة واما انه لم يعتبر كونه مسقطا كل في الحال ويكفي صدقه عليه في الماضي فمبني على
القولين في المشتق فما قيل من دلالة هذه الرواية ايضا على التقييد بحال وجود
الثمرة فيه ما فيه فتامل قوله وهو موضع الظل المعد للنزول لهم يدل عليه ما في الخبر الذي
نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على
ما نزلهم مطلقا احتمالا في عبارة المصنف بكون التعبير عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن
توجيه كلام المصنف ايضا على تقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايضا ويؤيد التعميم ما في

في موثقة علي بن ابراهيم ومنازل التي افتتح قوله يرجعون اليه وينزلون به بركاته
فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه هيهنا هو التدبير والالتجاء اليه لا الرجوع
اليه بعد التولي عنه ابتداء كما هو ظاهر لفظ الرجوع ويمكن حمل عليه ايضا والتنزيل على الغالب
وقوله من كل شيء اذا رجع اشارة الى ان اطلاق الفيء على المعنى الثاني انما هو باعتبار
معنى الرجوع من غير ملاحظة الرجوع بجملة فالاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان
اطلاق الفيء على الظل ايضا باعتبار ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث
وقت النوافل فتفطن قوله والجزم مستند الى ما ذكره العلامة في المنتهى من ورود
في روايات العامة ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يبال في الجحر وانه لا يؤمن ان يخرج
حيوان يلسعه فقد حكى ان سعد بن عبادة بال في جحر بالشام فاستلقى ميتا
فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن
عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده ولا يخفى ان تلك الرواية مع ما عرفت من حالها
مخصوصة بالبول ولا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد بالرواية
الثاني في الحكم الشرعي لا يخلو من اشكال وما ذكره من الحكاية معروفة فتامل
قوله والكلام الا بذكر الله تعالى الاولى تأخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يتعلق
به مما ذكره بعد ذلك من جواز حكاية الاذان الخ واستدل على كراهة الكلام
برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على
كراهة الكلام مع الغير لا مطلقا وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء
انتهى انتهى



لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك وروي انه من تكلم على الخلاء لم يقض
حاجته واستدل ايضا في شرح الدروس بما سيجيء في استثناء آية الكرسي
من رواية عمر بن يزيد لم يرخص في الكنيف اه وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص
في الكلام مطلقا سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما سأل السائل من
التسبيح وقراءة القران الا فيما ذكره فلا دلالة له على المنع من الكلام مطلقا
فتامل قوله والخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر ع الخلاء
فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال
يكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج ع قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها
يا بن رسول الله ص فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة
فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وذلك لان
تأخيره ع لاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج
يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحال ففي غيرها بطريق اولى واليه اشار المصنف
في الذكرى حيث قال لفحوى رواية اللقمة عن الباقر ع ويمكن المناقشة فيه لانما
على كراهة الاكل والشرب مطلقا لاحتمال اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل يحتمل
هذا الخبز الذي في القذر وما ذكره من الشرف فلا يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل مطلقا
فتامل قوله وذكر الله لا يشمل الحمد في الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام
يشمل الاذان ولم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله
وانه حسن على كل حال فهو لا يشمل الحمد لخروج الحيعلات منه والله العالم بحكم

في الذكرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل في المدارك على استثناء
الاذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرائع في الصحيح عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع انه قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال
ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل
وقل كما يقول انتهى ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره جدي في شرح الارشاد
حيث قال واستثنى المصنف ايضا حكاية الاذان وهو حسن في فصل فيه
ذكر دون الحيعلات لعدم النص عليه على الخصوص لان هذه يبدل بالحوقلة كما
ذكر في حكايته في الصلاة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية رواها
في الفقيه ايضا عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة
في دلالتها فان قوله او قل كما يقول وان كان مطلق في الفصول لكن قوله ع
لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال وكذا قوله ع فاذكر الله عز وجل
كانه قرينة على تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يقال انه لا دلالة فيه على
تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان في الذكر وجواز
حكايته على الخلاء ومن ذلك ايضا ما في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو
عبد الله ع ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن
ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم قال ع
لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران ع قال موسى يا رب ابعيد انت مني
فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى بن عمران
انا جليس



انا جليس من ذكرني فقال موسى يا رب انا اكون في حال اجلك ان اذكرك فيها
قال يا موسى اذكرني على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه
ايضا في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم ينسبه الى الرواية والكلام في
دلالتها ايضا كالكلام في الرواية السابقة ومنها ايضا في كتاب العلل في الصحيح
عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله
مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايضا كما في الروايتين السابقتين ومنها
ايضا عن سليمان بن مقبل المديني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر ع لاي
علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على
البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ولا يخفى ظهورها في دلالتها على حكاية
كل الاذان مع عدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم التخصيص
في الروايات السابقة ايضا والله تعالى يعلم قوله وقراءة اية الكرسي يدل عليه صحيحة
الفقيه عن عمر بن يزيد انه سال ابا عبد الله ع عن التسبيح في المخرج وقراءة
القران فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من اية الكرسي ويحمد الله او اية الحمد لله
رب العالمين وهذه الرواية في التهذيب ايضا بعد قوله الحمد لله رب
العالمين نعم يمكن الحكم باستثناء كل اية وعلى هذا فتخصيص اية الكرسي ولا
يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كل حال لكن يشكل ذلك مع وجود
الزيادة في الفقيه واما ما رواه في التهذيب في الصحيح عن عبد الله بن
علي الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته اتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل

يتخوط القران فما لم يقرؤا ما شاؤا فيحمل بقرينة رواية عمر بن يزيد على الّتي خصته
في اية الكرسي وكل اية لا يقيد الوحدة بل بان يكون المراد انه لم يخص في الكلام
مطلقا فيما ساله السايل غير اية الكرسي حمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مطلقا وكل
اية فيشمل جميع القران وح فلا حاجة الى التاويل في رواية الحلبي فتامل قوله وكذا
مطلق حمد الله تاكيد لما ذكره سابقا بقوله الا ان يذكر الله تعالى وتفصيل لرد ما ورد
عليه الروايات السابقة وغيرها قوله وللضرورة كما في الامتناع مع امن الضرر و
الحرج المنفيين قوله كالتكلم لحاجة وينبغي ان يقيد بان لا يقتضي بغير الكلام
من التصفيق باليد ونحو قوله ويستثنى ايضا الصلوة على النبي صلى الله عليه واله
نظرا الى العموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره مع دخولها في مطلق الذكر ايضا
قوله وما قيل باستحباب التسمية فيه ايضا اي كما يستحب الحمد له منه والتسميت
بالسين والشين هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله ونظرا
الى دخولها في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك وكلام الشيخ ايضا يشعر بتوقف
فيه فافهم قوله وما في معناه اي في معنى الحكاية بتاويل المذكور وهو قراءة
اية الكرسي وسائر ما ذكر بعدها في الشرح واما الضرورة فربما كان بعضه
مباحا وبعضه راجحا او واجبا او مندوبا وعليك باستخراج التفصيل فتامل
قوله معناه الاعم اي ما لا يمتنع شرعا الشامل للمعنى الحرام لا معناه الاخص
اعني المباح الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب
كما اشرنا اليه فيما للضرورة وكالتسليم ورد السلام فلا يمكن حمل الجواز ههنا

المعنى



على المعنى الاخص بل يجب على المعنى الاعم ويكون متحققا فيما كان مستحبا في
ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب ح فتامل فان الغرض من الحكم
بالجواز فيها عدم كراهتها واذا حمل على المعنى الاعم لا يدخل الدليل على ذلك فالظاهر ان يدعى
انه شاع فيه واطلقه على مقابل المرجوح وان لم يكن من معانيه لغة واصطلاحا
فتامل قوله لانه عبادة لا يقع الا راجحة وقد مر فيه وجه معنى الكراهة فيها
قلة ثوابها كما صرح به جمع من المحققين وسيجي في كلام الشيخ ايضا في بحث القران
في الطواف وغيره امثال سنشير اليه هنا ان شاء الله تعالى وتفصيل القول
في معنى الكراهة في العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع
اليه قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما في المذكورات اذ لا ريب انهم لا يقولون
بكراهتها او العبادة اذا لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز
فيها على تساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معناه الاعم على ما ذكرنا او على مقابل المرجوح
توسعا على ما ذكرنا فتامل قوله ومس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى
وذهب السيد المرتضى الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة
على الوجوب ولا يشترط فيه الحرارة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايضا لعموم
الروايات وقد صرح به في المنتهى وغيره وفي حكم مس الميت عندهم مس قطعة فيها عظم
سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي على ما سيجيء تفصيله وكذا العظم
المجرد على ما رجحه المصنف في الذكرى كما سيجيء والمراد مس الميت النجس في الجملة
وان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل ما لو مس عظمه المجرد اذا وضح وظهر في حال

حيوته ثم مات فان الظاهر عدم نجاسته لكونه حال الحيوة ووجوب الغسل
بمسه كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى قوله فخرج الشهيد والمعصوم
استثناء الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسه مما ذكره جمع من الاصحاب منهم المصنف
في المعتبر والعلامة في المنتهى وصاحب المدارك معللا بان ظاهر الروايات ان الغسل
بالمس انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل
ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم ار في كلام غيره التصريح به
ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سنشير اليه في بيان
حكم مس الميت الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل الميت بما اذا كان قبل
تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الروايات
الاتية في النبي صلى الله عليه وآله ان يحل التطهير على التغسيل وفي رواية
الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين عليه السلام
حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته قال كان رسول الله
صلى الله عليه وآله طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين ذلك وجرت به السنة
ومثله مكاتبة القاسم الصيقل ايضا وظاهرهما وجوب غسل المس في المعصوم
ايضا والمسئلة قليلة الجدوى والله تعالى يعلم قوله ومن تمم غسله الصحيح فيه
اشارة الى انه لا بد في سقوط غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا
يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما اختاره المصنف على ما سيجيء ومراده بالصحيح
ما يعم الصحيح اختيارا واضطرارا كالفاقد للخليطين او لاحدهما فيكفي تمام
الاغسال



الاغسال بعينها في فهم قوله لكن قدم ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم
والقود فانه يؤمر بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك
ولا يعتبر في غسله واجب غسل الميت قال في الذكرى والظاهر الحاق كل من وجب عليه
القتل بهم للمشاركة في السبب قوله فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات
حتف انفه او قتل بسبب اخر فلا يكفي غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا و
يجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط حكم الاول ام لا كما صرح به المصنف في الذكرى
قال ولو فرغ من غسله ثم اريد قتله بسبب شيء اخر فالظاهر التجديد ايضا يخرج
ايضا بقيد التنجس مسه قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد
كما اختاره المصنف في الذكرى مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد وعلى هذا فيمكن
خروجه بالميت ايضا وقيل بنجاسته قبل البرد فلا يجب الغسل واختاره الشهيد
مع عدم وجوب الغسل بمسه وعلى هذا فلا يفيد قيد التنجس الا خروجه الا
ان يحمل التنجس على ما يعم المشرف على النجاسة او يقال انه اجمل الكلام هنا اعتمادا
على ما سيجيء حيث قطع هناك بعدم الغسل قبل البرد مع نقله الخلاف فيه وبنا
وترجيح القول بالنجاسة فتدبر قوله وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن
برطوبة هذا هو القول المقابل للاصح ذهب اليه العلامة في اكثر كتبه واعلم
ان نجاسة الملاقي للميتة برطوبة نجاسة عينية تتعدى منه الى الملاقي له برطوبة
وهكذا ولا يتعدى الى ما لا يلاقيه بيبوسة كسائر النجاسات العينية واما
الملاقي لها بيبوسة واما اذا لاقى غيره برطوبة فهل لها نجاسة عينية تتعدى عنه

اليد او حكمية لا يتعدى وجهان قال في المنتهى الاقرب الثاني فلو لاقى مس رطبا قبل
غسل يده لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للميت نفسه لا منه
فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس نجاسة عينية تتعدى منه
الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس
بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته لا شك انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه
بيبوسة وفي التعدي الى ما يلاقيه برطوبة وجهان اختار الشيخ في شرح الارشاد
الاول والعلامة في المنتهى الثاني فرق الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى
بدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت
اصل البقاء على الطهارة ولا يخفى ان عبارته تشعر بان ترجيحه لكونها حكمية هنا
اظهر منه في غير الانسان وكانه لا وجه له وظاهر كلام ابن ادريس ان ما يلاقي جسد
الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبدا وهو متروك
هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة السارية في كل البدن
باعتبار ملاقاة العضو منه للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل
وليست نجاسة عينية فلو لاقى غير العضو الذي مس شيئا بيبوسة او رطوبة
فلا ينجس بذلك هكذا حقق المقام قوله ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار
ايضا اذا كانوا في يد المسلم على راي قوله غير الشهيد واما المعصوم فيجب غسله
قوله كتبة هاما مقطوعا قال في التذكرة لو قطع بعض المشفة كفى الباقي الا
ان يذهب المعظم فيغيب بقدرها قوله وابعاضها حتى البسملة ظاهره ان محل قراءة

الغرائم



العزائم في المتن على قراءة كلها اي ضالة الابعاض وفيه اشارة الى اتحادهما في الحكم
ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجة الى تتميم فلو قال السم
بدل قوله وابعاضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم قوله اذا قصدها اي البسملة
وبعضها لا لمطلق ابعاضها اذ لا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك
بين احدها وغيرها كالبسملة وابعاضها قوله وهو كلمات معروفة فلا عبرة
بالاعراب لانه ليس جزءا من القراءة ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة قوله فجزء
من بدنه ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف على ما احتمله في التذكرة لعدم اختصاص
المس الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بما تحله الحياة فعلله
في شرح الارشاد بان الحدث من توابع الحياة ومن ثمة يسقط بالموت فلا
يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل بمس الميت به وان تنجس كالاجزاء
عنه من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا صدق المس على المس بذلك الجزء
فالظاهر شمول ادلة التحريم وعدم حلول الحياة مما لا اثر له لان الحدث ليس قائما
بجزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص بمجموعه نعم يترتب الحكم عليه متوقف
على حياة محله فبعد موته يسقط حكمه ومما يؤيد هنا وجوب غسل الظفر في الوضوء
والغسل وان لم يصدق المس عرفا بتلك الاعضاء يكفي وجها للتعميم ولا حاجة
الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من انه يتعين الاخفى فتم قوله او اسم الله تعالى
مطلقا وان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك المخيل فيه بخلاف اسماء المعصومين
وهذا انما يتم في الاسماء المختصة به تعالى واما اسماء الاوصاف المشتركة كالكريم

والرجيم ونحوهما فالظاهر ان حكمها حكم اسماء المعصومين عليهم السلام باعتبار القصد
فيها ايضا والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء عليهم السلام قوله في المشهور متعلق
بما على التقديرين اشارة الى تردد فيه باعتبار اطلاق ما ورد من نفي الباس بمس
الجنب والحائض بل بيديهما الدراهم البيض مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي ص
عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن ابي عبد الله ع في الجنب يمس الدراهم وفيها
اسم الله واسم رسوله ص قال لا باس ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب
عنها بحمل الاول على الدراهم البيض التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على مس غير
موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخرج عن بعد سيما الاخير ولذا نقل في
شرح الارشاد تلك الرواية وقال انها انما تدل على جواز مس الدراهم المكتوب
عليها ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى
ودفع الحرج ويمكن ان يكون متعلقا باسماء الانبياء والائمة عليهم السلام لعدم
ورود نص فيها لكن الحكم مشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر قال الشيخان
ولا اعرف المستند ولعل الوجه رفع اسمائهم عليهم السلام عن ملاقاة ما ليس بطاهر
وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسم الله
ايضا اذ ليس مستندهم فيه ايضا الا التعظيم لشعائر الله تعالى وموثقة عمار بن
موسى عن ابي عبد الله ع قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى
ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض
فتامل قوله فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص لم اقف في الروايات على ما يدل عليه
سوى



الوضح البرص

سوى رواية السكوني عن ابي عبد الله ع وفيها ولا يذوق الجنب شيئا حتى
يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية
فكان عليه اضافة الشرب ايضا في الشرط لشمول قوله ع ولا يذوق للشرب ايضا
الا ان يقال انه اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايضا كان عليه اضافة
غسل اليدين في الغاية لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يقال
انه ذكره تبعا للمشهور بناء على احتمال ان يكون المراد بالمضمضة هي مع الاستنشاق
كما هو الشايع بناء على انه كثيرا ما يكتفى في ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما
فقط واما الحكم ببدلية الوضوء فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى
رواية اخرى مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع وفيها قلت
اياكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل
اذ لو بقي الخوف المذكور مع الوضوء ايضا لما كان ينبغي منه ع الاكتفاء به مع الحكم
بكونه افضل من غير تعليم ما يوجب دفع الخوف المذكور ايضا ويؤيده ما رواه
في الفقيه ايضا عن ابي جعفر ع عن ابيه ع انه قال اذا كان الرجل جنبا لم ياكل
ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره في الفقيه ان الرجل
اذا اراد ان ياكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه و
يتمضمض ويستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف
عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن صرح ايضا بعد ذلك
كلامه ما ذكرنا كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايضا

فتامل قوله وروى انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في الفقيه انه روى
ان الاكل على الجنابة يورث الفقر وروى ايضا في باب ذكر جمل من مناهي رسول
الله صلى الله عليه وآله عن امير المؤمنين ع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبرين بيان ما
يمنع الايراث المذكور فكلام الشارح ره بظاهره لا يخلو من شيء فافهم ويتعدد
بتعدد الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء بالمرة الواحدة مطلقا واذا لم يتخلل فصل
كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم اتصالهما ما لم يبلغ الفصل الى ذلك الحد
من الكثرة ويحتمل في الوضوء الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل
الاحتمال الاول اظهر وان كان ما ذكره الشارح احوط فالاحوط منهما رعاية عدم
تخلل الحدث ايضا في الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو راعى مع ذلك
عدم وقوع تراخ كثير بين الاكل او الشرب وغسل الكفاهة بحيث لا يبقى بينهما
ارتباط عادة فلكان احوط فافهم قوله وغايته هيهنا ايقاع النوم على الوجه الكامل
مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية من دون قصد غاية اخرى فيقصد حينئذ
انه يتوضأ لايقاع النوم على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه فالموقوف
عليه ليس الا فضله وكماله وفيه اشارة الى رد ما ذكره المصنف ره في الذكرى وهو
انه لا يلزم من استحباب النوم على الطهارة صحة الطهارة للنوم اذ يجوز ان يكون
المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اي طهارة من الطهارات الواقعة في الشرع
مما علم كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط بها فلينو رفع الحدث
او استبا



او استباحة مشروط به لا ما هو منافله وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم
غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة في مستقبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب
الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في المبسوط بانه ينوي استباحة ما يشترط
فيه الطهارة فلا يصح الوضوء عنده بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام
فيها وانما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون
الطهارة ولانهم جعلوا العلة فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل ذلك
المقتضي بها انتهى ووجه الرد ان الظاهر من الروايات الواردة في باب الوضوء للنوم مطلقا
كقوله من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه وقوله
من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في ثواب الاعمال وفي خصوص
نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل ابو عبد الله ع عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو
جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سألته عن الجنب يجنب ثم
يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم
بل ربما يقال بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه
عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم اذا القيت الامير فخذ اهبتك واذا القيت
العدو فخذ سلاحك اي فخذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى
لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون هذا
المعنى مفهوما من الاية والتعارف بحسب العرف مم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة

او لغيرها الا انه يستلزم ان يقصد في الوضوء انه لاجلها او لاجله الا انه في المثالين
المذكورين لا يلزم في امثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح انه لاجل
الامير والعدو ولكن لا ريب في انه يفهم منه جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد
من دون قصد غاية اخرى كما في المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتامل

قوله اما لا ان غاية الحدث وفيما ان غاية الحدث كونه لا يجب ان لا يكون مبيحا اذ ليس
معنى كون غايته النوم ان غايته معنى تجامع النوم حتى يقال انه ليس رفع الحدث بل
شيء اخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان
غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اي وقوعه بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه
رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه وقيل انه لو وان جاز ان يكون رافعا
للحدث لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف
عليه فضل النوم وكماله فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث وفيه ان
هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور
فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على ان الطهارة للنوم فاذا توضأ
للنوم فهو طاهر على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط
برفعه الا ان هذا الاحتمال يجري في الغايات الاخر غير الحدث كدخول المسجد اذ
يجوز ان يكون الغاية فيها معنى اخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول
المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها رافعا مبيحا
فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها
وكذا



وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع
الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع
المحتلم وعلى هذا فينبغي ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم في غير الجنب
فالظاهر على طريقتهم ان يقولوا انه لم يشترط قصد الاستباحة في النية فلو نوى بعض
الغايات التي ذكروها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب
وجماع المحتلم وان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم في غير الجنب وان اشترط
الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم
ايضا كما في السابق وان اشترط قصد استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة
ثم يجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كذلك سواء كان غايته الحدث
ام غيره فتامل قوله والخضاب بالحناء مستند الحكم اخبار لا ينهض حجة
الاخبار الكراهة لضعفها مع معارضتها لاخبار اخر مع صحة بعضها ونقل
شيخنا المفيد كراهة الخضاب عن بعض من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التي
عليها الخضاب ثم لما كان هذا بظاهره يقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق
في المعتبر بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون
ليكون وجود اللون بوجودها لكنها لخفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لذلك
ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام الشرعية الا انه يسهل ذلك
[illegible] التسامح في ادلة [illegible] في ذلك [illegible] رواية ابي
[illegible] قالت لابي ابراهيم عليه السلام اختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب

قال لا ثم سكت عليه ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضب بالحناء واخذ الحناء مأخذه وبلغ فحينئذ فجامع قال ولو كان الجنب ما ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء مأخذه ام لم يبلغ وايضا قد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب وما ذكره من الوجه جار فيه ايضا مع ورود الروايات فيه في كل منهما ويمكن ان يقال انه بعدما اخذ الحناء مأخذه لعله يصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فانه عليه ايصال الماء الى البشرة والحناء بعده ربما يمنع من ذلك فهو فكره لذلك واما حكمه بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اي بعد ان يبلغ الخضاب مأخذه وح فلا ايراد عليه فتامل **قوله** في جميع اوقات جنابته يعني انه المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات جنابة واحدة وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكون الزائد مع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال لا اصل ولورود اطلاق الاذن في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته ايقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القران فقال يقرؤون ما شاؤوا وليس بازائه الا موثقة سماعة قال سالته عن الجنب هل يقرء القران قال ما بينه وبين سبع ايات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين اية ولا يخفى انه بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم بالكراهة فيما زاد

مع ظهور

مع ظهور تلك الروايات في خلافه او على تقدير الحكم فالاقتصار على ما عين من الاحتمال اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد عن سبع او سبعين فالعمل بما ذكره الشيخ اولى فتامل **قوله** والجواز في المساجد هذا ما لم اقف على نص فيه ولم يذكره كثير من الاصحاب وفهمه المصنف في الدروس وعلل في الذكرى بالتعظيم واثبات الحكم به لا يخلو عن الاشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز الجواز في المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرءان من القران ما شاءا الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله ع قال للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة وقد وصف في المنتهى هذه الرواية بالصحة وفيه تامل فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابو حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن ابي نجران عنه ولم يوثق بل لم يذكر وفي معه الا ان يقال لما كان ابا اخذ ايضا ان يكون حسنة والاولى ان يعلل الكراهة بما روي

من كراهة اتيان المساجد جنبا بان يحمل الكراهة على ظاهرها ويحمل على مجرد الجواز
بقرينة ما يدل على تحريم اللبث او يحمل على ما يعم الحرمة فان كلا من الاحتمالين
كان ناظرا من حمل لفظ الحرمة وتخصيصها باللبث واما ما ورد من ذلك فمنها ما
رواه في الفقيه في وصايا النبي صلى الله عليه وآله لعلي ع يا علي كره الله عز وجل لامتي العبث في
الصلوة والمن في الصدقة واتيان المساجد جنبا وفيه ايضا في باب النوادر قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تبارك وتعالى كره لي ست خصال وكرههن
للاوصياء من ولدي واتباعهم من بعدي وعد فيها اتيان المساجد وفي كتاب
المحاسن لاحمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن
ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ستة كرهها الله لي فكرهتها
للائمة من ذريتي وانكرها الائمة لاتباعهم العبث في الصلوة والرفث في الصوم
والمن بعد الصدقة والتطلع في الدور واتيان المساجد جنبا قوله ويضعف
بالواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله في الجواز فيجوز على كراهة على ما ذكره
ويحتمل اختصاص الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيدخل في اللبث ويحرم
ويؤيد الاحتمال الاول رواية جميل السابقة الجنب ان يمشي في المساجد كلها
لظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيحة
عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب والحايض يتناولان من
المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه
في علل الشرايع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال قلنا
له الحايض



له الحايض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحايض والجنب لا يدخلان المسجد الا
مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا و
يأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما يأخذان
منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع
ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور فيهما يؤيد الوجه المذكور فتدبر قوله
وهذا الترتيب هنا ما ذكره المفيد والجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة
زرارة المضمرة في باب كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على
منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء اجزاه
الصب على المنكب بعد الراس ظاهر في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة
سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ثم يصب على راسه ثلث مرات ملأ كفيه ثم يضرب
بكف من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه
انه لو لم تكن داخلة في الراس لكانت داخلة في الجانبين فيجب غسل نصفها
مع كل جانب ولا ترتيب بين اعضاء الغسل فح لا دلالة في الروايتين على ادخالها
في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه فيجوز الصب على المنكب اولا ثم
ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعل لهذا ذكر والدي ره في شرح الدروس
ان ما وجدنا في الروايات ما يدل على ضم الرقبة الى الراس سوى مضمرة زرارة
وموثقة سماعة فان دلالتهما ادنى اشعار بل مقتضى الاحتياط ان يغسل الراس
تماما اولا ويتبعه العنق بتمامه ثم يدخل نصفه في غسل الايامن ونصفه

الاخوفی للباس لفتی ولا یخفی انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين بدون
غسل الرقبة معهما ايضا فالظاهر الصحة اذ غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب
تقديم الراس بل الاتم في الرواية الاولى وكذا حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال
من اغتسل من جنابة ولم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة
الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا يستفاد منها اصلا بل الظاهر من كثير منها عدم
وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع والشهرة وعلى هذا
فالغسل على ما وصفناه لا خدشة فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع
او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانبي الرقبة بل الشهرة لو ادعي
في خلافه فرضا قوله ان كان مرتبا الاولى ان يقرء على صيغة اسم الفاعل ليوافق
قرينة قوله لانما فيه عضو واحد فلا عرفت انه لا دليل عليه في كثير من الروايات التي
وقعت في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما يستفاد
من الروايتين السابقتين اللتين يحتمل ان يكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في
الراس وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب
على الراس وان غسل بعده الراس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا
يظهر لنا فيه دليل على وجوب الترتيب بينهما فهم قوله بل بينهما قد ذكرنا انه لا يظهر من
الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وان ظ كثير منها عدم الترتيب بينهما
صحيحة احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى
من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء
ثم تغسل



ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها
صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدء
بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على سائر
جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر ومنها موثقة ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم
تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء على راسك
ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة
الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة السابقة فقد عطف فيها المنكب
الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب
وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ في الخلاف والمرتضى في الانتصار
الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايضا وقال المحقق في المعتبر واعلم ان
الروايات دلت على وجوب تقديم الراس على الجسد واما اليمنى على الشمال فغير
صريحة بذلك لكن فقهائنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمنى على الشمال
ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك الثلاثة واتباعهم انتهى لكن
الصدوقان لم يصرحا بالترتيب بين الجسد على ما نقل لكن كان الظاهر انهما لا
يوجبانه والا لاشعرا به كما صرح في الفقيه بالترتيب بين الراس والجسد
وظ كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضا عدم الترتيب صح فلا يبقى ظن
بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين مع الاصل

واطلاق الآية وظاهر الروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب
قوله كما وصفناه اي من دون تعيين ترتيب في نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء
في كل جزء منها باي جزء شاء قوله والعورة تابعة للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب
الايمن ونصفها مع الايسر لشمول الجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها على حدة وقال
في الذكرى لا مفصل محسوس بين الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما و
كذا العورة ولو غسلها مع احدهما لم يجز لعدم المفصل المحسوس وامتناع
ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الشرح ايضا على ما ذكره من الاحتمالين اي
تابعة للجانبين فيغسل مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى
من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لا بد من غسل
الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب من
الغسل الى الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الآخر فيلزم غسل الحد المشترك
معهما وان فرض العدم محسوس فمن اين حكم باولوية غسلها معهما وايضا ان صح
التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم المفصل المحسوس مذكورا من تعليل الحكم بعدم جواز
غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه
انه لا امتناع فيه لما اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من
باب المقدمة الا ان يحمل كلامه على الغسل اصالة ويجعل بناؤه على القول بالجزء
الذي لا يتجزى فيفرض اجزاء عرض البدن فردا فتنطبق والظاهر ان مراده بالمفصل
المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض وجب
غسل

ووجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحد المشترك معهما اذ ههنا ظاهر لم يكن
كذلك فلم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة حيث لم يتعين
غسلها مع احدهما وجب غسلها في جميع ما امر به سوى الاولاد الاخيرة ويتوجه عليه ايضا في
العورة ما اشرنا اليه من انه لا حاجة للتشطير فالظاهر غسل كل شطر منها مع جانب نعم
لا يبعد ان يعني غسل الجانبين على العرف وفيه توسعة فلا يلزم رعاية الحد
المشترك الحقيقي بينهما بل العادة دخول ذلك في احد الجانبين بان يدخله على النصف
الحقيقي بقدر يسير يقال عرفا انه فرق بين الجانبين ومن نظيره انه يكفي ادخال العورة
في احد الجانبين فتأمل قوله ويستحب الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب
الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخصيص بالمنزل
فلعدم سببه في غير المنزل كما ذكره المص في الذكرى وذكر انه هنا مع تيقن
عدم الانزال ولو جوزه امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط لما وجب الغسل
بالعلم فلا لان اليقين لا يرفع بالشك انتهى وربما قيل باستحبابه مطلقا نظرا الى اطلاق
الروايات ولاحتمال خروج المني مع عدمه ولا باس به واما الوجوب على القول به فانما
هو في المنزل ثم الظاهر ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول
مع تيسره والا فبالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في الذكرى
والشرح ههنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع عليه من حكم البلل المشتبه وانه هل
يوجب الغسل ام لا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء
وعدمه لو وجد بللا مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء وسيجيء في كلام الشرح

ايضا فتدبر قوله وفى استحبابه ما بين الجهاد للمراة قول لم يستبعده الشهيد في
استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايضا بل القايل باستحبابه اكثر من القايل
باستحباب الاجتهاد فيها لكن الشهيد قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان
المخرجين وان تغايرا لكن يؤثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج خصوصا
مع الاجتهاد فيما ذكر في الذكرى وهذا كما تشاهد عند رفع الغايط انه يرفع البول
ايضا وان اجتهد في حفظ بل لحالة الحالتين بل ايضا كما في المراة لان تخرج منيه غير
مخرج بولها وان كان فيه استبعاد باعتبار مخرجي المراة فتدبر قوله والمضمضة والاستنشاق والا
كما مر في الوضوء تفسيرها او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمنتهى والذكرى
وعلى هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا للجميع واستدل المنتهى في الذكرى بصحيحة
زرارة قال سالت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم
تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض وتستنشق من لدن
قرنك الى قدميك الحديث وموثقة ابى بصير المتقدمة انفا وفيه انه ليس في شيء
منهما حديث التثليث الا ان يقال ان التثليث معتبر في مفهومهما شرعا قوله بعد
غسل اليدين ثلثا كان هذا هو الافضل وان استحب مطلق الغسل اما الاول
فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق
الروايات المتقدمة انفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما مؤكد للسنة بعد
في الاول فصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير والثاني في
صحيحة احمد بن محمد المتقدمين جميعا انفا قوله في المنتهى ظاهره وجود
قوله



قول الوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوبه للاصل لا مع ظاهر المنتهى في التذكرة
والعلامة في المنتهى والمصنف في الذكرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق
نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يؤيد ذلك
لعدم قوله بالوجوب واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر
الواردة بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم المتقدمة
لقصة ام اسمعيل وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله ع ان عليا ع
لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة ويغسل ساير جسده عند الصلوة
قوله لانها مورد النقول لم اقف على نص في نقض المراة الضفاير لجعل الغسل فيه في
كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع قال لا تنقض المراة
شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنة ايضا عن رجل عن ابي عبد الله ع
مثله وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع مثله ولعله
اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال حدثتني سلمى خادم رسول الله ص
قال كان اشعار نساء رسول الله صلى الله عليه وآله قرون رؤوسهن مقدم
رؤوسهن وكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن
ان يبالغن في الماء وحسنة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عما تصنع
النساء في الشعر والقرون فقال لم يكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف
اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل قال في الذكرى بعد نقل رواية الحلبي
ومنه يعلم استحباب نقض المراة الضفاير وكذا في خبر جميل يبالغن في الغسل

وكان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين انما هي في ايصال الماء الى
البشرة التي تحت الشعر او الى الشعر ايضا بناء على استحباب غسل الشعر
على التقديرين لا يتم الا بنقض الضفاير فيستحب نقضها لتمام المبالغة المذكورة
والاحتياط فيها فتامل قوله لان الواجب غسل البشرة الخ كان دليلا على اصل
المسئلة فبطل ما لا توهم من وجوبه ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار
والنص وله الوجه كونه الرجحان بل كذلك على الظهور لظهور ان المبالغة في
النقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرناه في
عدم اختصاصه بالمراة وليس تخصيص الحكم بالمراة في الخبرين بظاهر في اختصاصها
بها حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظاهر ان التخصيص بها باعتبار كثرة الشعر
في راسها غالبا بل فالحمل على ان في الخبر الاخير انما سال السائل عن النساء
واجابه عليه السلام في سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون
دليلا على اصل المسئلة وقوله والا فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسئلة فعلى
ما ذكرناه واما مساواة الرجل على المراة فلجريان ما ذكرناه في الوجه الاول في الرجل
ايضا فتامل واما ان الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب
بل ظاهر المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايضا مع الاصل انا امرنا او رد
بغسل الراس والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايضا ما تقدم من
الروايات في عدم نقض المراة شعرها وما جرى زائدا عن ابي عبد الله ع قال من ترك
شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لعله

ان يكون



ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه للشيوع
ذلك في المحاورات وحمله في الذكرى على توقف التخليل على غسله او على استحباب
غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع اخر من الذكرى ولا يجب غسل المسترسل
من الغسل لان الاخبار التي مر من ترك شعرة من الجنابة عليه واعترض عليه والدي طاب
ثراه بانها لو حملت على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا
يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه رحمه الله عدل عن المجاز الذي نقلنا عنه طاب
ثراه بل حمله على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا للاجماع الاصحاب كما يفهم من
كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار على النار فقد ورد مثله في بعض
المندوبات الاخرى كغرفة الشعر فلما هو الجواب فيما هو الجواب هيهنا ايضا بل
فوق هذا تامل قوله ومستحب تثليث الغسل قال في الذكرى قال الجماعة من الاصحاب بما
فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا ثلث الاكف ولا ينافيه ذكر
المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين انتهى ولا يخفى ضعف
الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء
في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر ونحوه
ولا دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث
فهو اشارة الى ما في مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث
اكف ولا يخفى ما فيه ايضا فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلث مرات
مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في المنكبين وما اجاب به عن هذا

انما يتجه مع الدليل على استحباب الثالث فيما ايضا ولا دليل الا ان يتمسك
فيها بالدليلين الاولين فقط وقد عرفت حالها او الحوالة التمسك بمثل كلام
الشرعية بمثل هذه الاوجه غريب جدا والاولى حذف لفظ الغير في غير المؤكد
بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب فيهما بخلاف الثالث اذ
ليس التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافي الاستحباب في الجملة واما جعل المرتين
غير مؤكد فلا وجه له ولعل المراد بالاستحباب المؤكد ما بلغ غاية الفضل وعلى
هذا فالمراد ليس كذلك لان الثالثة افضل في الجملة منهما فتامل قوله لا نزيد يعني ليس
المراد ان الثالث ما به حصول الاستحباب بعد الصاع فلا ينافي التاويل بل المستحب
انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذا انتهى اليه او ما زاد ذلك خصوصا الى ثلث
التي ذكرها الشيخ من جماعة منهم استحباب الصاع فما زاد الى المحقق في المعتبر
والغسل بصاع فما زاد لا خلاف بين علمائنا في استحبابه وقال العلامة في المنتهى
الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع وقال في الذكرى والشيخ وجماعة
ذكروا استحباب الصاع فما زاد والظاهر انه مقيد بعدم ادائه الى السرف المنهي عنه
انتهى ولا يخفى انه بعيد وما ذكره من التقييد لا يفهم من كلامه اذ لا دليل على الاستحباب
الزائد بل الظاهر ما يدل على عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه
على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه
اليه في الذكرى فقد قال في المبسوط والنهاية ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة
ارطال وقال في النهاية المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض

لما زاد



لما زاد في شيء منها فظاهرها عدم استحبابه كما ذكره الشيخ وقد عرفت الاخبار فتامل
ولو وجد المجنب بللا احتراز به عن المجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه
اعادة الغسل بالبلل مطلقا وان لم يبل او احتمل حركة المني عن محله وخروجه
الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقله العلامة في الذكرى ويشكل باطلاقهم ايضا
في اعادة الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا ان يحمل على الاصل والاستصحاب
بمجرد هذا الاحتمال مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع الانزال مشكل
جدا فظاهرهم حكموا بالاعادة في غير الانزال لكن الاحتياط في الاعادة منفس لمع احد
الاحتمالين المذكورين فتامل قوله واعاد الصلوة السابقة على الغسل ونقل عن بعض الاصحاب
القول بوجوب اعادتها لحسنة محمد قال سالت ابا عبد الله عن الجنب يخرج من
احليله بعد ما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل
ان يغتسل فانه لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد وجدان
البلل لكن الاحتياط بالاعادة قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين
الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما كذا في المبسوط بصيغة (اللازم)
وفي المعتبر بصيغة المتعين وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اي
يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل الارتماسي في حكم الترتيبي فلو
وجد لمعة مغفلة في الجانب الايسر كفى غسلها او في الايمن ياتي بها وبما بعدها
وعلى الوجهين فلا حجة لهما الظاهر ان هذا قسيم اخر من الغسل وسقط معه (بين)
الترتيب اساسا قوله وكذا الشيخ كالوقوف تحت المجرى والمطر (الغزير)

اى الكثيرين ومستند الحكم فى المطر صحيحة على بن جعفر عن ابيه موسى بن جعفر ع
قال سالته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم فى القطر حتى
يغسل راسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله
بالماء اجزأه ذلك ورواية محمد بن ابى حمزة عن رجل عن ابى عبد الله ع فى رجل اصابته
جنابة فقام فى المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر
الخبر الاول كفاية السيلان على جسده سواء كان دفعة ام لا وسواء راعى
الترتيب ولو بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات
المطلقة ولا ينافيه الروايات الواردة بالترتيب لاختصاصها بصورة عدم وقوع
الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز فى المطر ان لا يعتبر شىء منهما لكنها
واردة فى صورة الاستيعاب واما الرواية الاولى فان كان الضمير فى يغسله ويغسله
راجعا الى المطر كما قيل لتناسق الضمائر فظاهره موافق للرواية الثانية اذ الغسل الذى
يتحقق بالمطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل
على كفاية السيلان مطلقا بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء فح اذا
راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بغمس عضو وشمول
الماء لجميع البدن دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه الرواية لا يخلو من
اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله بالماء وظاهر المماثلة
من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذى ثبت صحته هو الاغتسال بالماء
مع الترتيب او الارتماس دفعة فاذا لم يكن بالمطر شىء منهما فلا دلالة فى الرواية
على اجزائه



على اجزائه والقول بان المتبادر من المساواة المطلقة المساواة فى كل ما يمكن
التساوى فيه واغتساله بالماء شامل للترتيبى والارتماسى جميعا المتضمن
والمساواة للارتماسى لا يمكن الا فى الجريان وشموله البدن دفعة عرفية فيكفى ذلك
يتجه عليه ان حمل المساواة على هذا المعنى انما يتجه لو لم يكن فيه المساواة من
جميع الوجوه اصلا واما اذا امكن ذلك فى ضمن بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه
المساواة انما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع الوجوه اذ اغتسل فى القطر
مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك مشكل جدا على ان فى شمول مثل هذه الاحكام للافراد
النادرة الغير المتعارفة تاملا ولا يخلو عن تيسير الغسل بحسب الحكم عدم الاجزاء به
خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمنتهى فى الارتماس وتحقق
تخصيصهم الحكم بالارتماس واليه ينظر كلام المحقق وايضا فى المعتبر ثم ان العلامة
فى التذكرة طرد الحكم فى ماء الميزاب وشبهه وكذا الشيخ فى الاقتصاد بل الظاهر المبسوط
ايضا ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره الشيخ لكن الظاهر انه على سبيل التمثيل
كما فعله الشيخ ونسبه فى الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صب الاناء الشامل للبدن
والظاهر دخوله ايضا فى شبهه فى كلام من ذكرناه والكل مشكل جدا لاختصاص
الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله ع ان كان يغسله اغتساله بالماء
اجزأه ان المماثلة للاغتسال بالماء فى الجريان وشموله البدن علة للاجزاء
فيجرى فى المطر وكل ما هو مجراه لكن الكلام فيه مجال والاولى الوقوف على المطر
كما قالوه والذى طابق لفتواه انه لو احدث بالحدث الاصغر فى اثنائه ولقائل الاكبر

فقيل ان الاعادة مفيد اجماعي فان ثبت والا فوجوب الاعادة في الجنابة مظنون
اما في غيرها فالخفاء ايضا في وجوب غسل كامل وان انتقض ما تقدم فيه
خفاء فيحتمل ان يكفي اتمامه في غير الجنابة ولا تفاع الحكم الكلي بكون
الحدث الاخر باقيا الى ان ياتي بغسل اخر او بغيره فافهم قوله وقيل الاتمام مط
ربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل مدة
يحدث فيها مس الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل او الوضوء و
لا يخفى ان هذا في عدم الاعادة اظهر فعلى تقدير ما غير غسل الجنابة من الاغسال
لحصول الفرق اتجه تعين مستند وجوب الاعادة في غسل الجنابة لان الحدث
المتخلل لابد له من رافع وهو اما الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل
الجنابة للاخبار فلابد من اعادة الغسل وهذا على تقدير تمامه لا يجري في غير
غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم
اجزائها عن الوضوء اذ الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم
افتقارها ايضا على الوضوء ولجوازها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى ره فحكمه
حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التخريج الذي نقله بعضهم كالمحقق في البيان
تخيل ان الرافع للحدث فيما هو مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة ناقصة
في رفع الحدث المتخلل ايضا لابد من رافع والوضوء متفردا او مع بعض
الغسل لا يكفي في رفعه فلابد من اعادة الغسل وفيه ما فيه ثم لا يخفى ان هذا
الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء

ايضا



ايضا وربما التزم بعضهم بذلك وتفصيل القول في هذه المسألة بالاخرى عليه
في شرح الدروس للمحقق الخوانساري فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه قوله
اي الدم الذي تراه المرأة اي الدم المعهود المتعارف خروجه للمرأة بين السنتين
فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله ثلاثة ايام
ايضا من تتمة التعريف فح يمكن ان يقول المعنى هو الدم الذي تراه
المرأة بين السنتين ويكون اقله ثلاثة فيخرج عنه النفاس ويخرج النقا
بقوله واقله ثلاثة ايام قوله وهو المنتسب الى الخ واعتمد في شرح الارشاد
والمدارك الاكتفاء بالامر هنا لا تطلبا منك ففي الحبس تقارب الاعتبار
ومن ثم اعتبرت الحالات في المبتدأة كما سيأتي قوله والا فالاصل عدم
كونه منها بناء على غلبة غيره والظن تابع للاغلب او لعله لأن الاصل عدم
سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم وجوب العدة توقيفا فالدم
استتر ام العادة وكونه الدم بصفات الحيض وبقاء اسم الحيض عليه عرفا واخذ الظن
الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفي للخروج
من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم وحسنة حفص
البختري عن ابراهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد
فلتدع الصلوة مع معارضتها باصالة البراءة من اصالة عدم وجوب العدة
معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن الياس وباصالة عدم
حصول الياس كما صرح به المحقق الشيخ علي ره القول بالستين في النبطية

ويمكن ان يقال ان استمرار العادة وكون الدم على صفات الحيض وبقاء الاسم ربما
انما يوجب الظن بكونه حيضا وكونها هاشمية اذا قلنا انه مع الياس لا يكون الدم
كذلك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس ما تراه المراة ليس بحيض شرعا
فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب ياسها من الحمل وغير ذلك وان كان بصفة
كما في الحامل عند بعضهم وغيرها وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات
فتامل فيه فالعمومات الدالة على السقوط لكانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف
فالحكم بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخلو عن اشكال
مع عدم ظهور اكثرها في العموم كالحسنة المذكورة لان اذا للاهمال وقد جعلها
المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا بعد في تنزيلها على ما كان في الخمسين هنا
واصالة البراءة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة العامة والحكم باصالة
عدم العلوية لا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان المعتبر من الاستصحاب هو
استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه واما اذا علم ارتفاعه بالحكم بما له
بقاء بعض لوازمه لا يخلو عن اشكال وملخص فيه كلام اذ الثابت اولا هو الحلية
وقد ارتفعت بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو اخر غير الذي
الذي كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا وجه
له واصالة عدم حصول الياس مما لا عبرة بها اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام
الشرعية لا في الامور الخارجية كوجود زيد في بيته اذا رايناه وقد ما فيه وكان
الحكم باصالة عدم الياس من قبيل الثاني فانتفع ما ذكره من وجوه الاشكال
لكن



لكن يبقى ان اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات الدالة على وجوبها
كاصالة براءة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها ايضا بل يمكن ان يقال ان
اصالة عدم سقوط العبادة معارضة باصالة عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك
بها ايضا الا ان يقال ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة
ظهور العمومات الواردة في العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات
العبادة هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخلو عن ضعف
فغايته العمل به مع العلم واما بمجرد الاحتمال فهي غاية الاشكال ومع ذلك لو
روعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المراة بان تعتد المراة ولم يرجع الزوج
فيها وكذا في ساير الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فهم قوله وروى في المقنع
بعد عدم وقوفي فيها على نص اي نص وصل اليه متنا وسندا وانه ذكر في المفيد ذلك
بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال واما النبطية فقد ذكر المفيد
رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ بزيادة مستندا واشار
بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به فانه قال في المقنعة
في بحث العدة وان كانت قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض و
ايست منه لم يكن عليها عدة من طلاقها وقد روي ان القرشية من النساء
والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز
الستين قوله والخمسون سنة مطلقا اي من دون طائفة كانت غير الطائفتين
المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا

ردا على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود الحكم باليأس بالخمسين
بالنسبة الى العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا وقال انه ليس له مرجع
يحسن الاعتماد عليه ولا فقيه يعول على مثله يستند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط
غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط في بعض موارده لكن لو كان
المراد ذلك كان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين ايضا ولو اكتفى بذكره في
احدهما فكان الاولى ان يحيل الى الاخفى ثم ان الفرق بين القرشية وغيرها على ما ذكره
هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن
ابي عبد الله عم قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان يكون امرأة من
قريش وهي مرسلة لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عندهم وفي دلالتها قصور فانها
لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي تراها
حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا
فلا ينافي ما ورد من تحديد الياس بالخمسين مطلقا وايضا ليس فيها تعيين الحد
للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول آخر فيها على تقدير الفرق فيه بالستين
وايضا في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عم في زيادات نكاح التهذيب
التحديد بالستين مطلقا فما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرنا من قصور
الدلالة ولا وايضا فيها هكذا قال سمعت ابا عبد الله عم يقول ثلث يتزوجن
على كل حال التي يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى تكون كذا قال اذا
بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض الحديث لكن
في سندها

في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عم قال
حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ومثلها في رواية ابن ابي نصر عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عم وحملها المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق
في طلاق الشرايع والشيخ في النهاية وقف على النقل الصحيح وحكم بالخمسين مطلقا
ولا يخلو عن قوة لكن القول المشهور ايضا لا يخلو عن وجه واما القول بالستين مطلقا
كما اختاره المحقق في هذا البحث من الشرايع والعلامة في المنتهى على ما نقله المص
في شرح الارشاد فهو بحسب الظاهر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان القائلين
به اعتمدوا على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة
حفص بن البختري فحكموا بكون الدم الذي وجد بصفات الحيض حيضا مطلقا
وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها محمولة على الغالب
واما بعد الستين فلعله لا يوجد الدم بتلك الصفات كما قيل ولو فرض وجوده
فهو خارج بالاجماع وبهذا لا يخلو عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال
والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم بصفات الحيض خصوصا مع
استقرار العادة السابقة وغاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة ولا تترك
العبادة وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها
الزوج فيما لا يرجع وقس عليه غيره وتفعل ذات الاقراء واقله ثلثة ايام
لا خلاف بينهم في ذلك والنصوص به متضافرة وكانه لا خلاف بينهم ايضا على
ما نقل في شرح الارشاد عن المنتهى في ان الليالي معتبرة في الايام اما كونها

داخلة في مسماها او تغليبا وقد صرح بدخولهما في بعض الاخبار من العامة ولا
ان مبدأ الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام ولياليها وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم بليلته في الجملة قال
المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لا نعرف الآن في ذلك لاحد من المعتبرين تعيينا
لكن المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث
متى وضعت الكرسف تلوث به وقد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها
في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجح انتهى وقال في المدارك الاظهر الاكتفاء فيه
برؤية الدم في كل يوم من الايام الثلثة وقتاما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله
في مجموع الايام الثلثة ونقل عن بعض المتأخرين اعتبار حصوله في اول الاول وآخر الآخر
وفي اي جزء كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض
الحواشي هو الذي جعله صاحب المدارك الاظهر ولعل مراده بقوله عملا بالعموم
ان الرؤية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة
تعم الرؤية في كل منها في الجملة ولا يلزم هنا وجوب الرؤية فيها على الاتصال ليجب العطف
بالعموم وكان هذا اظهر لا ما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع
فيه الى معتاد النساء في هاتين فان كان المتعارف الرؤية في الثلث على الاتصال
او في اكثر اوقاتها او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كانت كذلك وقوتها
منوطة ما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات فرؤيتها
لا على هذا الوجه بل في كل منها في الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا
نظرا



نظرا الى مستند حيض ونظائرهما وان اشترط النظر التي يستفاد من اخبار
لا يدل الا على وجوب رؤيته فيها في الجملة ويحتمل الاقتصار في الحكم بسقوط
العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التي كانت الرؤية فيها على النحو
المتعارف والاولى مراعاة الاحتياط والله تعالى يعلم فلا يكفي كونها في جملة
عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم عليهم السلم
ادنى الحيض او اقل ثلثة انما هو التوالي وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع
تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي ولقضه عليه بمنع تبادر التوالي
ولذا من نذر صوم ثلثة لا يجب عليه التوالي وعموم التكاليف تسقط بالعمومات
الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التتابع
في مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو الثلثة مطلقا ولعل تمام ايام العمر
اما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفي الثلثة مطلقا فلا بد من التتابع
هو الثلثة المتوالية اذ المتعين حينئذ كيف وهل اطلاق الثلثة على الثلثة
في ضمن العشرة كما هو المذهب الآخر بعيد جدا واما معارضته العمومات بمثلها
فقد عرفت ان عمومات السقوط كان لها الاقدام على عمومات التكاليف فتذكر ومقابل
الاصح قول الشيخ في النهاية انه يكفي تمام الثلثة في جملة العشرة فلو رأت يوما
او يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما يتم ثلثة فهو حيض وان لم يتم حتى تمضي
عشرة فليس بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع
وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها

تركت الصلاة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم ثم رأته
يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام
فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة
ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض
وان مرّ بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته
لم يكن من الحيض انما كان من علة الحديث وهي لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم
انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض كلام الشيخ في
شرح الارشاد بالاول ثم قال وعلى هذا القول لو رأت الاول والخامس والعاشر
فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان بغمس القطنة وجب الغسل
لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا
فهو استحاضة والغامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال
كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فان رأته ثالثة في
العشرة ثبت ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان
دم الحيض يجب لانقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا
فهي اجزائه نظر انتهى واستشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة
ايام اجماعا وايضا فقد صرح المصنف في المعتبر والعلامة في المنتهى وغيرهما من الاصحاب
بانها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء
حيضا والحكم في المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع انما يكون

في الطهر



في الطهر المتخلل ما بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بانه قول جماعة
من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشهيد بانه فرد كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء
بالثلثة في جملة العشرة ايضا كذلك مع انه لا يجوز مخالفتهم في الفروع اصلا لكن يبقى ان ما
ان حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ لا يدل على ما ذكره والرواية اما قوله كل
فانه يحكم بان الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من
الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يقال ان
قوله هو من الحيض زيادة من لفظ ما يكون يشعر بانه من جملة الحيض باعتبار ان
ايام النقاء ايضا منه وعلى هذا يحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره وكذا تخصيص
الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر في اقل من عشرة ايام كما
وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لا يكون القرء في اقل
من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم بما ذكر
من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بعيد مشاهد عليها عليه مما لا وجه له ثم
ان ظاهر الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من غير تفصيل بالغامس
وغيره على ما ذكره الشيخ ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تعالى اعلم قوله وهي اسود
او احمر يدل على الاول ما في حسنة حفص البختري عن ابي عبد الله ع ان دم الحيض حار عبيط
اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد
فلتدع الصلاة والعبيط هو الطري وعلى الثاني ما في رواية يونس عن غير واحد عن ابي
عبد الله ع اذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلاة فان البحراني [illegible] وفي القاموس

هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة وفي المعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل
ذلك عن ابن الجنيد قوله قيد بالغالب لينبه على ان فائدة التقييد بالغالب
لانه قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يحكم في ايام العادة وفيه تعريض
ان كان اصفر او كدرا بل بغير دفع وحرارة لانه ما امكن كونه حيضا وتنبيه المصنف
عليه فيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف يعلم امكانه بدونها الا ان يجاب بان يكون
ذلك كافيا في الحكم من الاول والاكثر من الاكثر الا ان يقال انه يعلم الامكان من التقييد بالغالب
اذ يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ هذا
حينئذ مفهوم الغالب والكلام في فائدة التقييد بمنطوقه اذ هذا ذكره المصنف لا يصلح تنبيها
على فائدته وكان المراد ان ما ذكره المصنف تنبيه على ان الاوصاف ليست دخيلة في الحكم بل خارج
لا ان يجعل ذلك تنبيها عليه فتنبه قوله ومتى امكن كون الدم حيضا قال في شرح
القواعد هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم وظاهرهم انه اجمعوا عليه
ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث تحقق الشغل وثبوته في الذمة فتعويله على مجرد
الامكان وقد يستأنس له بظاهر الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض بمجرد رؤية الدم
مع احتمال ان لا يكون حيضا ومنه اعتبار التمييز قوله وعلمه بالجانب الذي اعتبرناه اشارة
الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود غليظ تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن
وتحس المرأة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر والفرق
في الفقيه والشيخ في النهاية والمبسوط ومن تبعه افتوا في الجانب بعكس ذلك ومستند
الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة
في جوفها



في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض ام من دم القرحة فقال مرها فلتستلق
على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن
فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة كذا في الكافي وفي التهذيب على
عكس ذلك وعن الذكرى ان كثيرا من نسخ التهذيب ابقيتها موافقة للكافي
ونقل عن ابن طاوس انه انما اذا وقع العكس في بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه
تدليس وانت خبير بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس والعبرة بما تم مع ما
نقلنا عنه في الذكرى انه افتى بما في الكافي وفتوى الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما
تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة وكثير من الاصحاب منهم
الشيخ فرضوا كلامهم على جعل اعتباره مطلقا وكأنهم نظروا الى ان الجانب لو كان دالا في تلك
في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا لكن الاولى اطراح الرواية مطلقا كما فعله المحقق
في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها
في كل من الجانبين وهو ظاهر وكذا الحيض فلا تعدد الحيض يقتضي الحكم وقد ذكر اهل
التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون القرحة
في جوف الرحم فيجب ان لا يتميز من الحيض وقول الشهيد ان المعتبر فيه كانه اشارة
الى ضعف اعتباره ولم يعين ان ابن المعتبر ليتم على القولين فتم قوله ونحو ذلك كما في
اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حالة الحمل اي من يجوز حيض الحامل
كونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة قوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما
يتوقف الحكم على الاستقرار حمل الامكان على الاحتمال العقلي فاول الامر فقيده بما ذكره

ولحمل على الامكان في نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره
اذ الامكان في ايام الاستظهار كذا في اولها لتغير الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز عن العشرة
او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان في نفس الامر ويمكن ان يقال ان غرض الشيخ
ان كلام المصنف محتاج الى التقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه
الامكان بل هو بعد استقراره الذي هو الامكان في نفس الامر فيجب حمل كلام المصنف عليه
فافهم قوله كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا اذا انقضت
ايام عادتها استظهرت وجوبا او استحبابا بيومين او يوما واحدا او ثلثة ايام او الى
تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اعني بترك العبادة طلبا
لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة يظهر الاول وان تجاوز عنها
يظهر الثاني وتقضي الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها
على الثاني ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار
يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام
الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا خدشة في التمثيل اصلا وعلى الاقوال
الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك مما لا يقدح في صحة
التمثيل وهو ظاهر لا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم
بترك العبادة فيها الحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال
وانما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة فتامل قوله مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى
حذف هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقرار ويكون
الحكم

١١٧

الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول واما مع هذا القيد
فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه فرجح تكراره لان في المثال الاول ايضا ان
يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة ليكون مثالا للثاني ويكون بكلاهما على انقضاء
العادة فيحمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم قوله ولو تجاوز
العشرة لما ذكر ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما
لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوزها فبينه قوله مرتين متفقتا
ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتمييز فلو
تميز بها شهران مع التمييز سواء ثم اختلف الدم في باقي الاشهر رجعت الى عادتها
في الشهرين وقال في الذكرى لو اتفقت ايام التمييز عددا او وقتا وصفة مرتين
استقرت العادة للحكم بانها اقراء ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا حكمنا
بكونه حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدم العادة هنا انتهى والظاهر ان مقابله
الاتفاق في العدد والوقت انما هو في جعل عادتها عادة وقتية وعددية ولا فيها
الاتفاق في العدد فقط يصير عادة عددية وفي الوقت فقط وقتية فافهم قوله
سواء كان في وقت واحد الظاهر من التساوي الحيض اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب
ان يكون شروع الثاني في وقت شروع الاول وانقطاعه في وقت انقطاعه وهذا
فيمن حاضت في كل شهر هلالي يحصل بمرتين مع الاتفاق فيهما في شهرين متواليين
كان رات في اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل
بالمرتين بل انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثلث كان يكون حيضتها الثاني بعد عشرة

ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول او بعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة
الى الثاني وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية
معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشيخ فجعله شاملا للعادة العددية
ايضا فكان جعل الاستواء اخذا لو انقطاعا على ان يكون الحيض الثاني من اوله الى
اخره مساويا للاول اي على اتفاقهما في القدر ولا يخفى ما فيه من التكلف فتامل
قوله واذا تجاوز عشرة فهذا تكرار القول ولم نقل عنا عادة لطول الفصل بين اجزاء
المتن عليه يتعلق الامر بالمتن قوله الاتفاق على الحيض الاولى بمعونة الدم سنفصل
القول فيه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الفرق انما هو في ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق
اخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تتحيض وقت عادتها والثانية تتخير في وضع
ايام الحيض شاءت من ايام الدم وسيشير اليه الشارح فانتظر قوله فقيل انها فيه
كالمضطربة اي الناسية للوقت والعدد جميعا او الوقت فقط واما الناسية
للعدد فقط فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وههنا قوله والاقوى انها كالاولى لظاهر
ان الاقوى انها كالاولى وان لم يرد بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط
العدد فقط لا اثر له في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول به في الجميع كما ذهب
اليه الشيخ للعموم الدال على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة
الحيض ولعل مراد الشيخ ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجي ثم قوله
لا ترجع اليه عند التجاوز لاختلافها العدد فيهما فلا يصدق العادة على شي منهما
لعدم عوده وفي مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك
ايامها



ايامها وعن الباقر وقد سئل عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال
تنظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام في
الرواية الطويلة ليونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال ان انقطع الدم لوقته
من الشهر الاول حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا
وخلقا معروفا ولا يخفى ان مع الاختلاف لا استواء ولا استقامة ولا انقطاع
لوقته من الشهر الاول واحتمل في الذكرى بل رجح اعتبار ما قل العددين لتكرره و
لعموم خبر الاقراء اي ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك
ومثله رواية زرارة عن احدهما ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها
وكذا ما في صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا ع فلتنتظر عدة ما كانت تحيض و
صحيحة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع تنتظر عدتها التي كانت تجلس وما في
حسنة محمد بن مسلم بل صحيحة لا تصلي حتى تنقضي ايامها وحسنة معوية
ابن عمار عن ابي عبد الله ع المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي ايامها والله اعلم
قوله ان لم يجز ذلك اي التحيض برؤية الدم المضطربة بل يجب عليها وعلى المبتدئة
التعبد بثلثة ايام ليتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد
والمحقق في المعتبر واما اذا جاز ذلك على المضطربة والمبتدئة ايضا كما ذهب
اليه الشيخ فليس كذلك اما افاده … الوقت اذ مطلق المضطربة
وكذا المبتدئة تتحيض على هذا القول … فافهم قوله نوعين او انواع لو كان بعض
النوعين او الانواع اقوى من بعض كما فيه … في شرح الارشاد لجواز اختلاف

النوعين مع التساوي بين النوعين في القوة والضعف ولا تمييز معه والتمييز يحصل
ان يكون احد النوعين اقوى من جهة والآخر من جهة اخرى كالاسود الرقيق
والاحمر الثخين ولا تمييز بينهما كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك هيهنا اعتمادا
على الظهور وتعويلا على انه يستفاد من باقي كلماته في تفصيل الحكم او ارادة
بالنوعين النوعين باعتبار القوة والضعف لا مطلقا لكن هذا لا يدفع الخدشة
عن التعريف اذ التقييد خفي مع اطلاق اللفظ بدون اشعار لا يخرجه عن القصور
فتدبر قوله بان يجعل القوي حيضا اي الاقوى بالنسبة الى تمام ما سواه من
النوعين او الانواع في الانواع اذا تعدد القوي والاقوى فالمعتبر هو الاقوى
كما في المعتبر والذكرى قوله بشرط عدم تجاوزه حديه اي حدي الحيض قلة وكثرة
فلا ينقص عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف في
تمام الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا او يكفي وجود القوي في كله
الثلثة ولو بخلاف يبني على ما سلف من تفصيل التوالي كما صرح به في شرح الارشاد
ثم ان ظاهره انه مع تجاوزه احد حديه يسقط التمييز اما لعدم امكان كونه
ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع النقصان ان يجعل حيضا او يضم اليه متقدما
او متأخرا ما يكمل عدد الرواية على تقدير الرجوع اليها او كذا على تقدير انه
يمكن ان يجعل الحيض عشرة فوق ما عدا الى ولياً مع جملة القوي ولعل لو مع
ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر
الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل الاقوى
والوسط



والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل بينهما الضعيف فالكل حيض اذا لم
يزد المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوزه ولم يكن الوسط يتم بقدر اي اقل الحيض
فلا تمييز ولو كان الوسط بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر الحيض حينئذ هو الوسط
لوجود شرايط التمييز فيه في الجملة ويحتمل سقوط اعتبار التمييز لان ما هو اقوى اقل من
اقل الحيض وما كان بقدره ليس بشرط التمييز لان المعتبر فيه في الانواع كونه اقوى و
لو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التمييز مطلقا لكن يحتمل جعل
الحيض عشرة منه الى ما يا مع جملته ان اولها كما ذكرنا او لو كان الوسط تاما لم يتجاوزه
حديه احتمل اعتباره كما في السابق ولم اقف في كلامهم على التعرض لهذه الفروع
فتدبر قوله وعدم نقص الضعيف آه فيه حجة لاشتراط العلامة في النهاية
وهو ظاهر المعتبر واحتمل المصنف في الذكرى عدم اشتراطه لعموم قول النبي صلى الله
عليه واله دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد
الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تمييز وعلى الاحتمال حيضها الخمسة وظ
المبسوط ان الحيض العايد لان الصفرة الموجبة عن الحيض خرج ما قبله او في
رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عم في المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة
ايام ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم كذلك ثم الطهر كذلك ثم الدم كذلك الى ... ابدا
فتترك الصلوة مع الدم وتفعلها مع الطهر ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها
والا فهي بمنزلة المستحاضة ومثله في رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابي بصير
عنه ع وحملها الشيخ في الاستبصار على من اختلطت عادتها وتغيرت عن وقتها

ولم يتميز لها دم الحيض عن غيره فرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات
الطهر ان تصلي الى ان تستقر لها عادة او يمضي شهر او على مستحاضة استمر بها الدم
وان اشتبهت عادتها فرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض
وتصلي كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة
وح يكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة بحكم الطهر وهذا صريح
في عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر في هذا الشهر وكذا النقاء على الاحتمال الاول
وفي المبسوط افتى بعض المخبرين في المبتداة التي لا تمييز لها ولكن لم يقيد بالشهر فحكم
بانها تترك الصوم والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلي اذا رات الطهر الى ان
تستقر لها عادة قال وانما قلنا ذلك للعبارة ويفهم من قوله كلما رات الطهر صلت
وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تجعل
ايام عادتها كلها حيضا سواء رات دما اسود او احمر او نقاء وما بعده لا يكون
طهرا وان نسيت العادة وكان لها تمييز تركت الصلوة كلما رات دم الحيض و
اغتسلت كلما رات دم الطهر وتوالى بين الحيضتين اقل الطهر عشرة ايام ومع
المحقق وفي المعتبر بان لحصول الاشتباه وعدم تيقن الحيض والطهر فتعمل فيه
بالاحتياط. ولا يكون هنا الحيض دون لان اقل الطهر عشرة وحمل في المختلف
كلام الشيخ على من رات عشرة اسود اول الشهر ثم خمسة طهرا نقاء وبقية الشهر
او تتمة العشرة بصفة دم الاستحاضة فانها تتحيض بما هو بصفة دم الحيض فقط
ولا يخفى ان هذا الطهر ولا يخفى ما فيه من البعد والاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق

قوله



قوله وتعتبر القوة بثلثة ظاهره حصر اسباب القوة في الثلثة ولا دليل عليه فان
من علامات الحيض الحرارة كما ذكر في المتن وغيره ووردت به الاخبار الكثيرة فلم
لا يعتبر بها القوة وكذا الدفع على ما سبق في المتن وورد في رواية حفص البختري
بل هي اقوى من الحرارة اذ لم تعد الرائحة الكريهة من علامات الحيض فيما وقفت
عليه من اخبارنا وان شهد به الاعتبار وورد في بعض اخبار العامة قوله
والقوام والثخين كان مبناه على الاعتبار ويؤيد اعتباره صحيحة علي
ابن يقطين عن ابي الحسن الماضي في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى
ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت وفي المعتبر وقد روي
عن ابي عبد الله ع انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها
في كتب الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظة
الغليظ قوله ذو الثلث قوي من ذي الاثنين هذا اذا كان الاثنان الموجودان
فيهما في مرتبة واحدة من القوة والضعف واما مع الاختلاف فيجوز ان يكون
الاثنان في ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالث في الآخر
بل ربما ترجح عليه الثلث وكذا القول في ذي الاثنين وذي الواحد مع اشتراك
الواحد بعينه فيهما واما بدونه ففيه كلام ما خفي انه سنشير اليه قوله ولو
استوى العدد وان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد ليشمل ما كان
في كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيه اختلفا او ما يكون في كل
منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم

او كان مع لا التركل من الثلثة على الحيض في مرتبة واحدة واما اذا كان بعضها اقوى
دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به والتصريح باعتبار
التميز به في رواية السنن التي مرت في باب التميز دون الاخيرين فيمكن الحكم بانه
والحكم بحيض ما اتفق بالسواد سواء كان كل منهما ذا الاثنين او ذا الواحد ومنه
يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الاخر في ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد مطلقا ومن
ان ترجيح ذي الاثنين اللذين يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذي الواحد الذي
هو اقوى دلالة كالسواد غير ظاهر فتأمل قوله ثابت في المبتدأة واما المعتادة فالمشهور
ان العادة اقوى فلا اعتبار للتميز مع معارضة العادة فلو كان تميزها في ايام العادة
الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا فصل عشرة ما اسود وتجاوز المجموع عن العشرة
فانما تعتبر العادة دون التميز للاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار العادة مطلقا من غير
تقييد بانتفاء التميز وخصوص رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحته
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة والكدرة في ايامها قال لا تصلي حتى
تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وذهب الشيخ في
النهاية الى تقديم التميز والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وهو قول له في الخلاف
والمبسوط ايضا ويمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة
فان ذاك لان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة وغير ذلك من الاخبار المتضمنة
لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور والعجب انه احتج عليه في الخلاف باجماع
الفرقة والعجب منه انه قال مع ذلك بغير وفي المبسوط ايضا انه ان قلنا بالرجوع
الى العادة



الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما
فرضنا من المثال الى ما اذا لم يتجاوز المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكر في
المعتبر وغيره لكن الظاهر انه لا دخل للتميز في هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم
كذلك وان لم يكن ما بعد العادة او ما قبلها بصفة الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة
كما ظهر مما ذكرنا ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به بعد ما كان في العادة او
من الاحتمالات والانقطاع واما المستفاد من التميز فحكم بعضهم بتقديم التميز عليه لانه
اصلها والفرع لا يزيد على اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه فذهب الى تقديم العادة
مطلقا قوله بكسر التاء الدالة على انه اسم فاعل التي ابتدأت الحيض وبفتحها على انه اسم
اي التي ابتدأها الحيض قوله اما لابتداء فواضح في المرة الاولى واما الثانية او
بعد الابتداء مع اختلافه في المرتين او المرات السابقة فلعدم استقرار العادة
مع الاختلاف ويفهم من اعتبار الاختلاف عددا ووقتا انه مع الاختلاف عددا
فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة في الجملة مع انه حكم في المضطربة
اي الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز ولا يظهر وجه فرق بينهما فان الذاكرة
لاحدهما انما يرجع الى التميز في الطرف الاخر فيما ذكره ايضا وهذا يجري مع استقرار
احدهما ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة النسيان لكن رجوع كل
منهما في الطرف الاخر الى التميز لا يصح على اطلاقه بناء على ما هو المشهور من ترجيح
العادة لانه اذا كانت العدد الناسية للوقت انما يرجع في الوقت الى التميز لو وافق
تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم موافقته كما اذا كان العدد الذاكرة

لو سبعة مثلا وما استقر ومن التمييز ثلثة مثله فلا وكذا اذا كان الوقت الثنا ستة
للعدد انما يرجع في العدد الى التمييز لو وافق تمييزها ما ذكر من الوقت واما مع
اختلافهما كما اذا تقدم تمييزها في وقت اخر فلا ومثله القول فيما ذكرنا من المستقرة
عددا او وقتا بلا تمييز الحكم بالرجوع الى التمييز على الاطلاق فيما اذا استمر بها الحيض ثم
اذا نسيت كلا منهما لكن علمت ان عددها كان خمسة فرأت ستة من الدم القوي فلا
يصح رجوعها الى التمييز وهل يجري مثل هذا فيمن لم يستقر لها شيء من الوقت
والعدد بان تكون علمت مع عدم استقرار العدد في كل مرة ما زاد على اقل من الدم
القوي يحتمل بناء على استقرارها ما زاد واطرحه من قبله فلا يصح اقتصارها على ما رأته
من الدم القوي ويحتمل ... بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو الاقرب
قوله ربما اطلقت على ذلك فقد عرف المحقق في المعتبر المبتدأة بانها التي رأت
الدم اول مرة والمضطربة بانها التي لم تستقر لها عادة وزاد في موضع اخر عددا
ولا وقتا وحكم فيها بالرجوع الى التمييز ولا ريب في انه جعل القسم الثاني من
المبتدأة على تفسير الشيخ مضطربة ولعله اهل حكم المضطربة بمن جعل الابتداء
بتفسير الشيخ فيما للمبتدأة والمضطربة كما هو مذهب العلامة ... حكمهما
في الرجوع الى التمييز وانه جعل المضطربة شاملا لهما بناء على ان ما دام عدم استقرار
العادة عدم استقرارها في علمها سواء لم يستقر في الواقع ايضا ام استقر في الواقع
لكن لم يكن ذاكرة له فلا يعلم من كلامه وعلى التقديرين لما كان حكم الناسية
باقسامها انما فصلوه كما سيجيء ولا اشتباه فيه في كلامهم ولم يتعلق به غرض
تحقيق

بتحقيق حكمها في تعريف الذي ذكره وحسبهم ما ... ادخالها في تعريفها
وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتدأة ولئن ادخل في هذا التعريف في
المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة فلذا قال الشيخ ربما اطلقت بالاضافة
ربما من دون ذكرنا علة اي المضطربة اي ربما اطلقت المضطربة على ذلك اي على
ما ذكرنا او على من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فتكون المضطربة على هذا
التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثاني من المبتدأة ويمكن حمل الكلام على
انه ربما اطلقت على المعنى الذي ذكرناه على معنى اخر غيره وهو من تكرر لها الدم اه
ويح تنطبق المعنى الاخير على ظاهرها اذ هذا ابن المعتبر لكن لا يخفى ما فيه من التكلف
والتي كاكثر ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشيخ من تكرر الدم ليس في كلام المحقق
وكانه تركه لما راى صدق تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتدأة ايضا في
اعتبار التكرر اما استنباطا من تعريفها او من قبل نفسه ليصح التعريف ويسلم
عما اوردناه من النقض فتامل وانما ارتكبنا ما ارتكبت مع احتمال ان يكون هذا
الاطلاق من غيره ويكون عطف فوقها نقلنا اذ لم نقف على اطلاق اخر في كلام
غيرها نقلنا من المحقق او مع انقصوا اليهم كلامه في شرح الارشاد وشد
الى ان تنظر الى تعريف المحقق مع بعد تعريفها ما ذكره المحقق واشتغاله بما
ذكره بعض ... عن المعروف فتامل قوله وتظهر فائدة الاختلاف اه لما كان هذا
الاختلاف بحسب اللفظ انما ... لا طائل تحته اذ الرجوع الى التمييز ثابت في كل من المبتدأة
والمضطربة فبادخال هذا القسم في المبتدأة والمضطربة لا يتفاوت الحكم

ذكرى ان فائدة الاختلاف فتظهر في حكم آخر وهو انهم حكموا برجوع المبتدأة مع عدم
التمييز الى عادة اهلها كما سيأتي ثم بعد ذلك الى الروايات وحكموا في المضطربة مع
عدم التمييز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا فتظهر فائدة
الخلاف في المذكورة لانه من فسر المبتدأة بما يشمل القسم الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد
التمييز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد
التمييز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك
من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فائدته ونقل ما ذكره الشيخ ضعيف جدا
لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتدأة فيرجع الى تفسيرها و
يختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشيخ ليس الى ما ذكره من مورد النص
برجوع المبتدأة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى
ما ذكرنا من ترتب اختلاف التفسير على ظهور مذهب كل فريق في حكمه برجوع ذات
القسم الثاني لعادة اهلها وعدم رجوعه واما مستند كل فريق والباعث
على الحكم بالرجوع او عدمه فسيظهر ان شاء الله تعالى فانتظر قوله ولتأخذ المبتدأة
عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال
سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام
اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها
عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيين فيها
مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة
ومحمد بن مسلم



ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره في المعتبر وهي
تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الاقراء ربما يرجع
الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات فيعارض الرواية الاولى و
قال المصنف في الذكرى انه يمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع
نسائها فيكتفي بالبعض المتمكن منه ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى
ويمكن ايضا حملها على انها تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها فمن هي
اقرب اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرائها ويمكن ايضا ان يقرأ
اقرانها بالنون لا بالهمزة كما وقع في بعض من النسخ المصححة سيما من التهذيب و
يكون المعنى تنظر الطائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى
الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحملها على ما دام لم يكن بين
المختلفات من هي اقرب اليها على الاول او لم يكن بينها الاقران او اختلفت الاقران
ايضا على الثاني لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية
ابي بصير عن ابي عبد الله ع في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت
جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحملها على القول
بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض الآخر واما مع ظهور
المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايتين
ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا واعلم ان المحقق في

الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبالامارة مما يرجع الى صفة الدم
ومع اتفاقهن يغلب انها كاحديهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع
الاهل وعلى اتفاق الاهل يفضل على الفتوى بذلك وجعل الروايتين
مؤيدتين ومع ذلك الظاهر تردده فيه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتدأة
على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص
بالمبتدأة اصلا وهو ايضا ظاهر الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص
والاعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر ايضا الظاهر انه يجري في مطلق المستحاضة
ولا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير المستحاضة هذا والظاهر في الذاكرة انه يمكن
ان يكون مراده المنسية من افراد العادة اذ لها الذكر ان يشترط لهن بعض على
هذا في حكم ذلك في المبتدأة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الروايتين الاخيرتين
او ذلك الاعتبار ولا يصح فيه جريانهما في مطلق المستحاضة اذ لعل خروج غيرها
عن الحكم بالاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية مستند ظهوره
ام الاتفاق على حصر الحكم بالمبتدأة بالمعنى الثاني لو تم ساعد على نفي الوجهين
اشكل ولا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح من حكمه برجوع المضطربة ايضا
الى نسائها مقدما على التميز لندرته وكونه معلوم النسب فلا ينافي ظهور الاجماع
عندهم على خلافه هذا وفي شرح الارشاد رجح التفسير الاول بان الحكمة في رجوع
المبتدأة الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة دون المضطربة الناسية
وهي ان الاولى لم تسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق
لها



لها عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة هنا
لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من الذكرى ويؤيده
ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير وذكر في شرح الارشاد انه لا فرق بين الحية
من الاهل والميتة المعلوم عادتها ولا بين المتساوية في السن للمبتدأة والمخالفة
وفيه ايضا انها تتخير في وضع الايام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولوية وان كان
وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن
في العدد فقط لا في الوقت ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت
لبعد ذلك في العدد ايضا مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيها ومع وحدة الاهل فالامر
اظهر لكن لفظ الرواية الاولى انما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيف كان فالرجوع
الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق او الوحدة لا ريب انه احوط فتامل قوله وان فقدن او اختلفن
فالى الاقران الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ وذكر ذلك
في الجمل والمبسوط ونحوه في طالب بعد ابيه فانه لم يثبت علو وقال اذا يغلب في الظن
ان اكثر النساء مع اتفاقهن يغلب في الاقران ايضا منعنا ذلك فان تعذرت القرابة بينهن باق
مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل فقوى الظن مع اتفاقهن عبادات الحق
لان الاقران وكذا مناسبة مقتضية لان اقوى النسبة تعطي شبهها او لا تراها
لها اثر فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران عادة يوجب الظن بكونها مثلها الذي هنا
انما هو مع كثرتهن والاتفاق مما يبعد وقوعه وايضا بناء الحكم على مجرد هذا الظن
بدون نص لا يخرج عن اشكال وذكر المصنف في الذكرى انه لم نقف له على دليل افادة

الاجزا فمتى صدق بادنى علامة البنت وعلامة الابن انها في السن والبلد صدق عليهم النشأ
وفيه مع بعده انه يلزم انه لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر
اتفاق جميعا عند وجودهما على مقتضى الرواية الاولى ولا الاكتفاء ببعض من كل
منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلام اهل الفتوى الاصحاب على انه يلزم تقديم
الاكتفاء بادنى علامة البنت ليشترط اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق العلامة
باحدهما بل بغيرهما من علامة البنت غاية الامر انه يمنع ما ثبت الاجماع على عدم
الرجوع فيه ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه لو
اعتبره وتخصيص المصنف بجميع ما ذكره من علامة البلد ما تقرر انما هو في خلاف الاجزية
لا يخفى ما اشكال الغير لانه يكون بناء الحكم على النص بل على الاعتبار مع غاية القوة
الى الاشكال المتجه لما ذكر وكان من اعتبر ذلك ادخل النص عليه فتامل انهم ربما لا
انه مرادهم بالاهل اعم من المقارنة في السن وغيره بدليل انهم حكموا مع اختلاف
بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهم في ذلك [illegible] الاهل [illegible] الاقران كيف
اختلاف هو في اتفاق الاقران [illegible] الاقران من غير الاهل
[illegible] ذلك [illegible] الحكم بالطهر [illegible] الاقران من غير اهلها مع انه ربما
من غير [illegible] اقرانها [illegible] كيف يحكم بذلك هذا الحق
بخروج واحدة او اثنين من اقران غير الاهل ولا يحكم بذلك بخروج جملة من
اقران الاهل وهو ظاهر على هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقوام كيف
حكموا بانتفاء الطهر بانه كاحد من الاقران وذلك لانه لا يعتبر [illegible] لا
السن

السن انه ابتنا في ذلك فلا بعد في الحاق الاقران وقد الاقارب مع عدم تقارب
سنها وسنهم لكن يبقى ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على النص لا قرائن هنا على
لو كان بناؤه على الاعتبار لخرج عن اشكال لما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل على
النص فلا اشكال اذ النص متبع مطلقا ولا ينظر معه الى الاعتبار فليتدبر **قوله**
وهو من يوافقها في السن الظاهر ان المراد الرجوع الى من يوافقها في السن وقت الحيض
لا الى من اخبر بعادتها كل حين كونها في سن المبتداة المفروضة وان كانت في
ذلك الوقت على سن اكبر على ما قيل لاختلاف العادة باختلاف السن فلا [illegible] وتغير
لو اعتبر ذلك كان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ولا مع وجود هو [illegible] الاشكال
كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران مطلقا ومع عدم الاهل على قياس ما ذكرنا في
الحاشية السابقة فتامل **قوله** واعتبر المصنف في كتبه الثلاثة في الاقران مع ولده
فهذا التقييد جعلت علامة نسائها [illegible] اقرانها من بلدها [illegible]
رجعت الى [illegible] ومثله في البيان ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة ليس الاعتبار
البلد في الاقران فلعل الشيخ في المبسوط لعمل كلامه في التذكرة صريح في ان الظاهر
اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشيخ جعل ما في التذكرة قرينة على تعلق قوله من
بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في
المبسوط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيده بمن في البلد ولا يخفى
تعذر ذلك في كثير من البلاد ايضا وايضا اذ [illegible] استعلام حال من ليست
من اهل البلد [illegible] في البلد ونحوها فلم لا يعتبر [illegible]

ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد وان لم تكن من اهل البلد
وكيف ما كان فلو وجب الاقتداء باتفاق من تيسر لها استعلام حالها من
الاقران بلا كلفة لا يمكن ان يكون بحكمهم اتفق والا فالاكثر لما غالب افتقن **قوله**
لاختلاف الاخبار بحسب اختلاف الفرق في شرح الارشاد وفي معارضته لعموم النص
نظر كذا في شرح الارشاد ولعله بناء على ما ذكره المصنف على ما اشتهر من التعويل في الحكم
على النص والاعتبار جميعا **قوله** وهو اوجه هذا لو كان التعويل في الحكمين على
الاعتبار مع اتباع الاذن وقع ذلك في الحكم الكلي الاخير اشكال على ما كان الاذن
في طرف الاقل بالقياس تقارب بعشرة او مزاج ونحو واما من اعتمد في الحكم الاول
على النص بل في الثاني ايضا على انه لا نص على الاكثر خلا بعيدة فلذلك اذا روايته
الاولى صريحة في اعتبار التحيض بالثانية بظاهرها مطلقة في اذن الى البعض
الاقتداء باقرانها او اعتبار الاكثر لا ضير الا ان يقال كما ذكره في شرح الارشاد ان
الرواية الثانية حجة لها علية صروح ما عدا الاجماع فيكون كالعام المخصص
في كونه حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان
يخص قوله دار الاختلاف فيها اذا لم يكن فيهم تغلب جانب الخبر فتامل
**قوله** بحقق وعدم العلم فرض الموت بل اعتبار انه غالبا سبب لعدم العلم
بالموت والاولى لمناط هو عدم العلم فافهم **قوله** وهي لستة عشرة ايام التي قال
التراجعة للرواية على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة سماعة ومرسلة عبد الله
ابن بكير عن بعض عن ابي عبد الله ان المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم

تركت



تركت الصلاة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت
الصلاة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير
هذا المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلام ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست
بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التخيير من الثلاثة الى العشرة في كل شهر كما ذهب السيد
المرتضى وظ الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في
الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور كما نقل في المختلف عن ابن الجنيد لا ما ذكره
من العشرة والثلثة في كل شهرين وايضا الروايتان مختصتان بالمبتدأة والحكم
في المضطربة ايضا على ما ذكره لا وجه له الا ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما
ذلك لكن الشيخ في الخلاف ذكر هذا الحكم في المبتدأة مع رواية الستة او السبعة
واستدل لها بين الروايتين وفي المضطربة اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره
الفرق بينهما وتفطنه لما ذكرنا فتامل **قوله** من شهر ثلثة من اول الشهر الم
بالشهر هنا هو الهلالي كما صرح به الشهيد في شرح الارشاد والمحقق الشيخ علي في شرح
القواعد معللا بالرجوع الى الجبلة فان الغالب حصول الحيض في كل شهر مرة على
هذا فان كان رؤية الدم اول الشهر فالامر ظاهر وان كان في اثنائه فانما ابتداء الشهر
الثاني بعد ما مضى من الهلال الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم وهكذا و
يحتمل ان يعتبر الشهر ثلثين يوما مطلقا ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلال ان يجعل
ما بعد الهلال الاخر داخلا في الشهر الثاني اذا مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز
لها ح ابتداء التحيض ثانيا بمجرد ذلك وان لم يتم شهرها الاول ثلثين يوما فتامل

فتدبر قوله مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الخلاف الابتداء
بالثلاثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر
قوله او سبعة سبعة لمستنده رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى بن يونس
عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال فيها ان النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت
جحش حين سالته عن الاستحاضة واستمر بها الحيض في كل شهر في علم الله ستة
ايام او سبعة وفي لفظ الرواية ما ظاهره الناسية التي اختلطت عليها ايامها
وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد بعضهم مع عدم التمييز سنتها السبع
لان قصتها اقصة حنة من التشبيه بقصته السنتان فيها
والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير فيكون مخيرة في التحيض
سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل تجاوزه وهذا
التحيض ايضا في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا بعد في التخيير
بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات
بدل الحمد وكما يلزم الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن ان يكون الى
الى اجتهادها واخذ ما هو الاليق والاوفق بها منهما كما اختاره العلامة في المنتهى
والنهاية ما ذكرنا من المحذور في التخيير الذي اشرنا اليه وذلك اما
باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشيخ او باعتبار رجوعها الى اهلها او
اقرانها او اخذ عادتها فيهما ومع الاشتباه في انه من تراه اقرب اليها
منهما بحسب الحالات الموثقة في هذا الباب او غير ذلك من وجوه الترجيح

فالتخصيص



فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء هو احدهما واحتمل في الذكرى
الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان عادتهن عنها وبالسبعة مع
موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين واما قوله
في علم الله فمعناه اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمه
الله من عادات النساء فانه الغالب عليهن كذا في الذكرى وقال الطيبي في
حاشية المشكوة اي فيما علمك الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه لهم هنا
والرواية مرسلة وقد نقل ايضا الصدوق عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد
به محمد بن عيسى عن يونس لعدم صحة الرواية المحققة في المعتبر
[illegible] كل واحدة منهما ثلاثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي و
بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال [illegible] في الذكرى
فيخبر [illegible] الثلاثة [illegible] الافتاء [illegible] ما لا
ذكره [illegible] قال [illegible] الايام [illegible] ما لم
به [illegible] في كل زمان ومكانه ولم يتنبه على [illegible] صاحب الشرع انتهى
يخفى ايضا ان [illegible] بالاخبار [illegible] بانه رواه عن غير واحد فيبعد
عن الكذب على ان من تامل فيها [illegible] من الفوايد والاحكام يحكم
جدا ببعده [illegible] مثل [illegible] ذلك الاحوط التحيض بالثلاثة [illegible] المحقق
والجمع في بقية الستة او السبعة بين التكليفات ووظيفة الحائض المستحاضة
والله تعالى يعلم قوله وانكار الافضل [illegible] الافضلية [illegible] يخرج عن خلاف

من اول وجب الاجتهاد بها انفا اذ اعني النهاية ويحصل البراءة على كل من احتمالى الروايتين في
او وهذا بناء على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح الارشاد حيث قال وهل
اخذها بالعدد لاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب
عليها الحرارة تحيضت بالسبعة او البرودة فالستة ولو كان بمعنى كلا فالثلث والعشرة
وجهان اختار ثانيهما المصنف في النهاية واما على ما اسلفنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد
في رعاية ذلك فمجرد ذلك ما لم يراع الجهات الاخر ككلا يخرج من الخلاف ولا يحصل
اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق
التخيير كما لا يخفى قوله وان كان لاولها الاول وغير ذلك لان الغالب في عادات النساء
العود الى الحيض في وقت الاول فهذه المرأة تحيضت عند رؤية الدم بالاول
اما بمجرد رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فصار الان الاول حيضا لها
شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثاني اي بعد ما مضى شهر هلالي او ثلثين يوما
من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه الثلثة
هناك ان تجعله هو التحيض ايضا بالاول ليكون على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد
بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي مطلقا اذ لا يظهر وجه الاولوية وان فهم
ما لم يتخلل بين اول الهلال الثاني وتحيضها السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية
تخلل ذلك كما اشترطنا ذلك في احتمال الابتداء منه في الوجهين الاخيرين من الوجوه الثلثة
سابقا في تحقيق الشهر وفيما اذا تركنا اعتمادا على الظهور وقال المحقق الشيخ علي
في شرح القواعد ولا شك في اولوية اول الشهر لموافقة الغالب ولعل مراده ما ذكرنا
فاراد



فاراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي تحيض فيه ثانيا فيه ولذا نفى في وسط الشهر
الهلالي لا اول الشهر الهلالي لعدم الدليل عليه مع الخلاف اشتراط اليوم فيه ان يتخلل اقل الطهر
وليس في كلامه فيكون الغالب رؤية الدم في اول الشهر الهلالي غير ظاهر وعلى تقدير كونه
غالبا فانما يعتبر الظن الحاصل من تلك الغلبة فيمن كان حيضها ايضا اول الشهر و
اما اذا كان حيضها الاول في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها التحيض في
الشهر الثاني في اول الشهر فعندنا افرضنا ان رؤيتها الدم كانت اولا في وسط الشهر
وقد تحيضت بشرع الاحسن لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على
الغلبة المذكورة في غيرها او العادة تردد في المنتهى بعد ما حكم بالتخيير وقال انا
تحيض في اول الشهر لقوله او يصلي سبعا وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اختيارها الثلثة
الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما ولو كان اول الاختيارات الوسطى انتهى ولعل مراده
القائل ان حكمه في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما او سبعة و
عشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وفيه انه لا مجرد
التقديم المذكور على وجوب التقديم لا يخرج من ضعف وكذا مجرد توافق العبارة في
المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية ايضا ضعيف على
ان عبارة الرواية في المرتين في التهذيب ليست بالواو على ما نقله بل في الاول
ثم على ما نقلنا سابقا وح فيسقط الوجه الثاني راسا وكذا الاول اذ التقديم المذكور
معارض بتغيير الاسلوب حيث ادى ثم في الاول بالواو في الثاني هذا واما ما
اورده العلامة عليه ففيه خفاء ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين

يدل على تقديم التحيض مع عدم العمل بجميله فكان ينبغي ان يقول بدليل انه لا دلالة
فيه اذ التحيض بثلاثة يستلزم الصلاة سبعة وعشرين ولا دلالة له على وجوب
تقديم التحيض فيعرض لحصول الثلاثة الاخيرة او الوسطى لو لم يتبع الحقيقة
لو لم يتبع الاهم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الثلاثة السبعة
وعشرين هو المتصل فكان ينبغي ان يقول لانه مع اختيارها الثلاثة الاخيرة يلزم
تصلي سبعة وعشرين متصلة فلا يصح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على
للقائل ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه اذا بطل التخيير بما ذكره في
القول فيوجب تقديم التحيض ولا يخرج الا من سبعة وعشرين في المتصلة
قوله ولا اعتراض للزوج في ذلك علله في شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها بالاصل
الشرع والتخيير لم يثبت اصالة بل لا يحصل ابطال الا فيقضي ثبوتا وجميع ايام الشهر
بالنسبة اليها متنع تخصيصه بشيء معلوم فلم يكن ذلك منوطا باختيارها
اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجب الموسع ...
ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاعتبار هنا في الابتداء وما بعده تحيضها
وتركها الصلاة ... بجواز الاعتراض له اذ بعد اختيارها لكل
يثبت الحيض في حقها شرعا فتبع قوله اما ما بعده فلا خلاف في انه يوافق لعلمه في
الحوالة الحيض ولانه قائم مقام العادة في المعتادة مع احتمال بقاء التخيير
للعموم ولان العادة تتقدم وتتأخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة
الى الدور الثاني مع بقاء شرائط الرجوع اليها كما في الشرح الارشاد وما ذكره

من احتمال الكلام عرفت توقفه في الموضعين فتدبر قوله وهنا اي العمل بالروايات
والتخيير في وضع العدد حيث شاءت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا
ولعل مراده بالنسيان هنا ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فلا ... ما ذكره من
الناسية باقسامها يجري في غير المستقرة ايضا باقسامها فهم قوله اخذت العدد
كالروايات اي مع التخيير في وضع العدد الذي اخذته حيث شاءت من ايام الدم كالمتحيرة
الناسية لهما في وضع عدد الروايات حيث شاءت منها وكذا سابق ما ذكره فيها
من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر الاول فقد ذكره هنا
في الذكرى من عدم اعتراض الزوج واولوية اول الشهر هنا فهو الاولى اذ ذكرت العدد
ونسيت الوقت فتتخير الاتيان بايامها ولا اعتراض للزوج ومع عدم ...
تتخير ولو اول الشهر لان العدد الحيض فيه سبعة ولقول الصادق ... تترك
الصلاة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما انتهى ولقائل منع ... عدم
اعتراض الزوج بصحة الاجتهاد لكنه ستعلم الرد على اولوية اول الشهر ...
من الروايات ... لا ... في ناسيتهما الا في ناسية الوقت خاصة
الحكم فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكانه لان ... ابتداء
في وجوب التحيض باول الدم المتجدد مفتيا وبعد ثلاثة ايام فحكمه في الاولى ...
انما هو بعد استمراره فكانه الثلاثة ... وعلى هذا فانه ... من الروايات ...
على ما ذكره من الاولوية فلم ... ان التخيير في وضع العدد حيث شاءت من ايام
الدم هنا وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مطلقا مع ...

كان تذكرت انه كان حيضها في النصف الاول او الثاني من الشهر والتخريج في فرع
العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا وبهذا يتفرع على هذا انه قد يحصل
اليقين بالحيض في بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة عن نصف ذلك
الوقت الذي ضل فيه العدد فان الزايد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة
والوقت الذي ضل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب
الحكم باستة متقدما او متأخرا عليهما ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة
حيض بيقين ويجب ان تضم ثلاثة اليها وتتخير في تقديمها او تأخيرها او توزع على ذلك
سايرها او ما يرد عليك من فروع هذا الباب اما اذا كان العدد مساويا للنصف
او ناقصا عنه فلا حيض بيقين وتتخير في وضعه حيث شاءت من ذلك الوقت
مط فتامل قوله ولا فرق هنا بين تيقن يوم اي ما ذكرنا من الفرق سابقا في الوسط
الحقيقي من ان الوسط ان كان يوما وجب اخذه العدد سبعة او يومين
وجب اخذه ستة لا يجري هنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مطلقا سواء كان فردا
او زوجا يكون في العدد الزوج والفرد ولا يعلم من فردية او زوجية فردية
الكل او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا ايضا في خصوص فرق بين اليوم
واليومين من وجه اخر وهو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق
جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لتيقن الاربعة ح
واذا كان ازيد فقد لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان خمسة فتعين رواية
السبعة لتيقن ح كما انه اذا كان ازيد من الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات
لتيقن



لتيقن الثمانية اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة والعشرة اذا كان
ثمانية فيجب العمل في هذه الصور بالمتيقن فتامل قوله ولو ذكرت عددا
في الجملة اي من غير ان تعلم كونه اولا او اخرا او وسطا والحاصل بالمعنى الروايات
انما هو اذا كان اقل من كل منها كما اذا انقص عن الستة واما اذا كان ستة
فيتعين عليه العمل برواية الستة او السبعة اذا كانت سبعة فتعين السبعة
كما انه اذا زاد عليها تعين ما تيقنته هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات
في ناسية الوقت والعدد وناسية العدد فقط على ما ذكره الشيخ هو المشهور
بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم
الناسية اصلا بل روايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة وروايات
السبعة وان ذكر في اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن في الحيض ثلث
سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأي
لكن لا يظهر منها فصل فيها على ما فهمناه حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة
فيها كما سبق انما هو في المبتدأة والمرأة التي اختلط عليها ايامها وزادت
ونقصت حتى لا تعرف منها حدود ظهرها المضطربة التي تغير حيضها واضطرب
ولم يبق لها عادة مستقرة فشيء منها لا يشمل الناسية ولذكره الشيخ في شرح
الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لانه موضح للسنن
المتقدمة في الحديث التي من جملتها واما سنة التي قد كان لها ايام
متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت

عددها او موضعها من الشهر فعبارات العبارة السابقة ايضا ليست بظاهرة في
الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله حتى اغفلت الظن انه يعني
تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اقوال الرواية من حصر الاحوال فيما ذكر
فيمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها لا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض
لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية
غير ظاهر بل لا يبعد عندي ان يحمل آخر الرواية على انه تكرار للسنة الثالثة
التي في المبتداة مع الاشعار بان ما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التميز
كما ان فيما قبله وقع تكرار السنة الثانية ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع
في غير المبتداة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول في المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق
في المعتبر في المبتداة والمضطربة من انهما تتحيضان بثلثة ايام وتعمل في الباقي
عمل المستحاضة استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة لكن المحقق رده في
المعتبر مع ترجيحه ذلك في المبتداة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك
في مسئلة المتحيرة بل ذهب الى انها تستعمل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين
التكليفات لكن صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول في المتحيرة ايضا
وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو عملت مع ذلك في
بقية ما يحتملها بأحوط الروايات اجتناب ما يجتنبه الحائض وقضاء الصوم
خروجا من مخالفة المشهور لكان احوط وح تتخير في وضع الثلثة حيث شاءت
من ايام الدم او تتعين الاول كالقولين في العدد المروي اما الناسية

للعدد



للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا
ان يستلزم ما علمته زيادة عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت
وسطه وانه يومان فتقتصر على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة فلم تعلم
زيادته عليها او لا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن
من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاحتياط بل بمعنى الروايات وتعمل في الباقي
عمل المستحاضة لكن لو راعت الاحتياط في البقية المحتملة لا سيما على ما ذكرنا
لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد مما علمته كان علمت اوله او آخره
او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت
يوما او يومين انه من جملة حيضتها ولم يعلم انه اوله او آخره او وسطه فتتخير في
وضع المحتمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول في المحتمل لاحدى الروايات
للاحتياط والله تعالى يعلم قوله ولا احتياط لها بالجمع بين التكليفات اشارة الى
رد ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط من جميع الناسية مطلقا بين تكاليف الحائض
والمستحاضة وغسل الحيض في كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه احتياطا الا
في المتحيرة وناسية الوقت الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات في جميع ايام الدم
وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام في كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عنها
وتجتنب في الجميع ما تجتنب عنه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم
تعين وقت الحيض مع انه ادعى في الخلاف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة
هذا مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره في الجملة كان تضل العدد

في زمان تقصر نصفه عن العدد فحكمه حكم القسم الاول فان التي ايامها العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع في الباقي الى العشرة بين التكليفات والاغسال فافهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد فما تيقن انها كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اول الثلثة حيض بيقين وتغتسل بعدها للحيض وكذا في وقت كل صلوة بعدها وتجمع بين التكليفات في السبعة بعدها وكذا اذا تيقنت اخر الثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين في السبعة قبلها لكن لا غسل للحيض في هذه الصورة في السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها في يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اولا او اخرا او وسطا جعل ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا تجعل ما قبله حيث يحتمل الجواز ان يكون بعد ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون بعد ذلك اخر الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون بعد ذلك اخره فينبغي على مذهبه ان تجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله وكذا بعده مع قضاء ما ذكرناه من الفروض وعليها اي على المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد ووافقه على هذا القول العلامة في بعض كتبه في غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اي عند المشهور من اصحابنا الذين حكموا في الثانية بما فصله او اراد عند اصحابنا كما هو الظاهر منه في كلامهم اشارة الى ان الجمع مذهب العلامة ولم يبال الشيخ بموافقته لهم لندرة قوله واستلزامه الحرج والعسر المنفيان بالاية والاخبار مع غير مناسبتين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المص في الذكرى



في الذكرى لكن يحتمل ذلك الحكم بما هو المشهور ايضا مع ضعف الثاني وعدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا والتصحيح ما قلناه قوله وان جاز فعله كما ترى بيانا في ظاهر حكمه بعد تحريم الصلوة على الحائض مطلقا اي في جميع اقسامها فلا تغفل قوله ولو علمت المضطربة حصول الحيض في الشهر مرتين ولم تعلم الوقت ولا العدد او احدهما لعدم الاستقرار او النسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره في شرح القواعد والظاهر كما ذكر فيه جلوسها مرتين في الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاقتصار في كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض او ما زاد اذا تيقنته اقوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين فالروايات على تقدير شمولها للمضطربة شمولها لهذه الصورة غير ظاهر ويحتمل تقييد الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات بما نظر الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه وفيما يجمع فيه بين التكليفات على القول به لا يتفاوت الحكم في هذا الفرع الا في قضاء الصوم فانه يقضي عشرين يوما فتامل قوله اي على الحائض مطلقا بالاطلاق فعله دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة او التي ترجع الى الروايات القريبة لانه الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فلا يبعد على الاطلاق من تحريم وطئها الجواز بعد الانقطاع قبل الغسل على مختاره وكذا جواز الطلاق وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا قوله والفارق النص المشتمل على ظاهره ان الحكمين غير معللين بل مجرد تعبد به صرح في شرح الارشاد فتنبه بعدما ادعى الاجماع قال وفي عدة من الاخبار تصريح بعدم

تعليل ذلك وانه محض تعبد وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة
افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سال عن
الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد يتمحل للفرق بعضهم باشياء
مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبع على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم اجماعي
منصوص في عدة اخبار مع الفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل
وبطلان القياس انتهى وانت خبير بان هذا لا يمشي على قاعدة الحسن والقبح العقليين
كما هو الحق على ما حققنا في الاصول وينبه عليه ما نقلناه من الاخبار في بيان
علل الشرايع والاحكام من غير دلالة على التعبد واما ما اشار اليه الشيخ من الاخبار
هيهنا فلم يحضرني الان مأخذها حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد
التي نقلها فانها مذكورة في التهذيب وهي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحايض
تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول
من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس
فرد عليه لم توهمه بعدم صحة القياس ولتناول معنى ان ابليس لان احكام الشرع
منوطة بعلل خفية لا تنتهي اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها
فيمكن تساوي شيئين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن ذلك
ان كان احدهما اولى به في ظاهر الاعتبار كما فيما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة
اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب لان الحكم محض التعبد و
ليس بمعلل اصلا كما فهمه الشيخ حتى ينافي ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عليه السلام لبيان

الحكمة



الحكمة فيه للسائل لعدم اقتضاء المقام واكتفى معه بالحكم الكلي ومما يؤيد ما ذكرنا
ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق في كتاب علل الشرايع عن ابي بصير
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم
انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة خمس مرات فوجب ان تقضي الصوم
ولم يجب عليها ان تقضي الصلوة لذلك وهذا اما اشارة الى ما ذكره الشيخ من المشقة
او الى ان الصوم لما اختص وجوبه بشهر فالمناسب الحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم
القضاء الاجحاف به بخلاف الصلوة فانها لما وجبت كل يوم وليلة فاذا اسقط
قضاؤها في بعض الايام لا يلزم الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار
عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه
ان سال سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل
لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن
علل كثيرة من الاحكام واجاب ببيانها وفيها ان قال فلم صارت الحايض تقضي الصيام
ولا تقضي الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها
واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها
من ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم
ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء
من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس
كلما حدث شيء يجيء الا ويحدث عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم

كان لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجبت عليها الصوم وكلما حدث وقت
الصلوة وجب عليها الصلوة وفي اخرى الرواية قلت للفضل بن شاذان ما
سمعت فيه هذه العلل اخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج
او هي من نتايج العقل او هي مما سمعته ورويته فقال ما كنت لاعلم مراد الله
بما فرض ولا مراد رسوله صلعم بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي بل سمعتها
من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا عم مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها
فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا فقال نعم ثم انه لا خلاف في سقوط
قضاء اليومية واما الموقتة غيرها فعند بعض اسبابها في وقت الحيض
كالكسوفين فيحتمل الشيخ في شرح الارشاد فيها وجهين اقربهما السقوط وفي
شرح القواعد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين
العلماء وبين تواقيت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها
كالآيات وقد صرح به في البيان انتهى وهذا كما ترى شبيه بالجملة والظاهر سقوط الموقتة
مطلقا ولا حاجة الى استثناء صلوات الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله العلامة
في القواعد لعدم توقيتها فضلها بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة مطلقا
وكذا التي لم تبنا على ما هو المشهور من ان تحققها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة
كما هو ظاهر العبارة او قيل بما ذكره المصنف في الذكرى من انه لم يوجد التوسعة
فان الظاهر كونه الامر هنا للفور بل على معنى ان تفعل بنية الاداء ان اخل بالفورية
لعدم تعينه كالجمعة قال في شرح القواعد الظاهر ان الزلزلة لا يجب تداركها لغيرها

لانها



لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهب من ان توقيتها لغير مقصود لها لكن اذا لم يسع
وقتها لذلك بناء توسيعه بادخال الشيء مما بعدها فيه يسع الجميع لما فيه امر التكليف
بالمحال واما المنذورة في وقت معين اتفق الحيض فيه ففي وجوب قضائها قولان
فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها ايضا تامل قوله ولم يشترط فيه اي في الطواف
المندوب الطهارة قطعا للعبارة الشيخ والمصنف في غير الكتاب جعلا الطواف الواجب
فكانه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه فحمل الكلام على الفرض والتقدير بعيد جدا تامل
قوله ويحرم دخول المسجد اي المسجد الحرام مطلقا اي ولو بالجواز بدون اللبث وعلى
هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة فالحكم بحرمة الطواف وصحة الطواف فيه
طاف بحيث بينه بلا خلاف كما ادعاه العلامة في المنتهى قوله ويكره حمله ولو
بالعلاقة قال في شرح الارشاد بعد قول المصنف ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة
اما بها فقد نص المصنف في المنتهى على الكراهة فيه عن الجنب ولا فرق لكن ظاهر الفقيه والفتوى تنافيها
انتهى وما نقله عن العلامة من نفي الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره
في المنتهى بعد حكمه اوله بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بعلاقة واختلفوا في
تفسير الغلاف فقال بعض الجمهور المراد به الجلد الذي عليه وقال الحنفية منهم هو ما يستره
بالكم جائز وقال اخرون منهم الغلاف شيء هو غير الجلد والكم كالخريطة وغيرها
لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان
مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق ظاهر الفقيه حمله لم اقف على نص في
كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال

لا يحمل القرآن ولا يمسّه إلا طاهر ولا يبعد أن يكون النص الذي ذكره إشارة إليه
بناء على أنهم يكتفون في الكراهة بأمثال هذه النصوص والمراد في رواية عبد الحميد عن
أبي الحسن ع قال المصحف لا يمسّه على غير طهر ولا جنبا ولا تمسّ خيطه ولا تعلّقه
إن الله يقول لا يمسّه إلا المطهّرون وظاهرها النهي عن التعليق على غير طهر مطلق
الحمل إلا أن يقال الظاهر أن الاستشهاد بالآية لجميع ما ذكر لا لخصوص مسّه على
هنا فينبغي أن يكون المراد من المسّ فيها ما يعمّ المسّ ولو بخيطه ولو بوسائط
وح فيشمل الحمل أيضا ولعل الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال قوله ع
لا تمسّ خيطه لعل المراد بالخيط الذي خيط به أوراق المجمع والتجليد أو
ما يتعارف في تعليقه على الخريطة التي هي وعاء له كما في بعض نسخ التهذيب
خطه وفي المعتبر بدله لا يمسّ خيطه ولا تمسّه حائض وهو أظهر لكن لم نذكر
مأخذ الروايتين من كتب الأخبار حتى نرجّح عليه وأمّا ما رواه في الكافي في الحسن
بإبراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله ع قال سألته عن التعويذ يعلّق
على الحائض قال نعم لا بأس قال وقال تقرؤه وتكتبه ولا تصيبه يدها وما رواه
في التهذيب أيضا في الصحيح عن داود عن رجل عنه ع الخ وفيه بدله لا تصيبه يدها
لا يمسّه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار أن التعويذ قلّما ينفك عن القرآن لاحتمال
أن يختلف حكم الجملة والأبعاض على أنه يمكن حمل نفي البأس على عدم الحرمة و
الاستدلال للعلامة ره بحسنة منصور بن حازم عن أبي عبد الله ع قال سألته
عن التعويذ يعلّق على الحائض فقال نعم إذا كان في جلد أو فضة أو قصبة حديد

لكن



لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الأخير للغلاف لا الأول وأيضا ما يومي عليه
ما أشرنا إليه أن تجويز التعليق على هذا الوجه في التعويذ وإن قلّ خلوه عن
القرآن لا يدل على تجويزه في جملة القرآن إذ يجوز أن يكون لجملة القرآن حرمة لا
تكون لبعض الآيات هذا والمحقق ره في المعتبر بعد الحكم بكراهة قراءة ما عدا
العزائم وحمل المصحف للحائض وفصّل القول في القراءة قال وأما حمل المصحف
فإن كان بعلاقة فبإجماع الأصحاب على الكراهة ولا يخفى أن قول العلامة يخالف
ما ادّعاه من الإجماع لكن عبارته كما ترى في تذ الشرط فيه إن كان باعتبار عدم الكراهة
أيضا بغير العلاقة فهو ظاهر الفساد وإن كان باعتبار حرمته بدونها فلم يقولوا
بحرمة الحمل بدونها أيضا وهو مع تفصيله للأقوال في هذه المباحث لم ينقل
منهم قولا بحرمة الحمل أصلا إلا أن يكون الحرمة بدون العلاقة قول البعض غير
معروف لم ينقله صريحا ويستفاد من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مسّ
المصحف وحمله إلى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الحرمة إلا للمس و
في المعتبر أيضا لم ينقل منه إلا ذلك ولا يبعد وقوع سهو في العبارة وكان الصحيح
فلو كان بغير علاقة وح يرتفع الإشكال عن العبارة قول العلامة ره لما ادّعاه من الإجماع
أيضا فتأمل قوله والجنب لما لم يذكر هذا الحكم سابقا في الجنب استدركه هنا
بتشبيهها به فيه قوله أو حكما أي حكم الحضور وهو قرب من الحيث يمكنه
استعلام حالها أو غيبته من دون أن يعلم انتقالها من الطهر الذي فارقها فيه
إلى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا في شرح الإرشاد قوله وكون لها الأعلى كانت